HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA

ediciones península
SERIE UNIVERSITARIA
HISTORIA/CIENCIA/SOCIEDAD 41



PAUL MERCIER

HISTORIA/CIENCIA/SOCIEDAD

1. **Jean Rostand.** Introducción a la historia de la biología
2. **György Lukács.** Sociología de la literatura
3. **F. Cordón.** La evolución conjunta de los animales y su medio
4. **Georges Magnane.** Sociología del deporte
5. **José M. González Ruiz.** El cristianismo no es un humanismo
6. **Carlos Castilla del Pino.** Un estudio sobre la depresión
7. **Jane Jacobs.** Muerte y vida de las grandes ciudades
8. **Ernst Nolte.** El fascismo en su época
9. **John D. Bernal.** Historia social de la ciencia/1
10. **John D. Bernal.** Historia social de la ciencia/2
11. **Karl Marx.** Teoría económica
12. **T. B. Bottomore.** Introducción a la sociología
13. **Antonio Gramsci.** Cultura y literatura
14. **A. Einstein.** Escritos sobre la paz
15. **Karl Marx.** Sociología y filosofía social
16. **Iván Pávlov.** Reflejos condicionados e inhibiciones
17. **Ernst Fischer.** La necesidad del arte
18. **Julien Freund.** Sociología de Max Weber
19. **B. Dunham.** La filosofía como liberación humana
20. **Reuben Osborn.** Marxismo y psicoanálisis
21. **G. Tillion.** La condición de la mujer en el área mediterránea
22. **Phyllis Deane.** La primera revolución industrial
23. **Julio Caro Baroja.** Estudios sobre la vida tradicional española
24. **Ernst Fischer.** Arte y coexistencia
25. **Luigi Chiarini.** Arte y técnica del film
26. **Gilbert Mury.** Cristianismo primitivo y mundo moderno
27. **Georges Duby.** Economía rural y vida campesina en el Occidente medieval
28. **Giuseppe Fiori.** Vida de Antonio Gramsci
29. **Gilles Martinet.** El marxismo de nuestro tiempo
30. **X. Flores.** Estructura socioeconómica de la agricultura española
31. **V. Gordon Childe.** Nacimiento de las civilizaciones orientales
32. **Lucien Goldmann.** El hombre y lo absoluto
33. **Carlos París.** Unamuno
34. **Xavier Rubert de Ventós.** Teoría de la sensibilidad
35. **Paolo Chiarini.** Bertolt Brecht
36. **Jean Duvignaud.** Sociología del arte
37. **Friedrich Engels.** Escritos
38. **Henri Lefebvre.** Sociología de Marx
39. **K. Marx y F. Engels.** Escritos sobre arte
40. **Antonio Colodrón.** La acción humana
41. **Paul Mercier.** Historia de la antropología
42. **Eugen Löbl.** La revolución rehabilita a sus hijos
43. **Pierre George.** Sociología y geografía
44. **Henri Lefebvre.** El derecho a la ciudad
45. **Franco Momigliano.** Sindicatos, progreso técnico, planificación económica
46. **Jean-Marie Domenach.** El retorno de lo trágico
47. **Max Weber.** La ética protestante y el espíritu del capitalismo
48. **Stanislaw Ossowski.** Estructura de clases y conciencia social
49. **Isaac Deutscher.** Ironías de la Historia
50. **Roberto Giammanco.** Black Power/Poder Negro
51. **Eloy Terrón.** Sociedad e ideología en los orígenes de la España contemporánea
52. **A. Myrdal y V. Klein.** La mujer y la sociedad contemporánea
53. **P. I. Stucka.** La función revolucionaria del Derecho y del Estado
54. **John Gerasi.** El gran miedo de América Latina
55. **M. Maldonado Denis.** Puerto Rico: Mito y realidad
56. **John Lynch.** España bajo los Austrias/1
57. **E. From, M. Horkheimer, T. Parsons.** La familia



HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA

historia, ciencia, sociedad. 41



Paul Mercier

HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA

ediciones península M.R.

La edición original francesa fue publicada por Presses Universitaires de France con el título *Histoire de l'anthropologie*

Traducción de Agustina Fort y Carme Huera

Cubierta de Jordi Fornas.
Impresa en Lito-Fisán s.l., J. Piquet 7, Barcelona.

Primera edición: febrero de 1969.
Segunda edición: marzo de 1974.
Realización y propiedad de esta edición (incluidos la traducción y el diseño de la cubierta): Edicions 62, s|a., Provenza 278, Barcelona-8.

Impreso en Lito-Fisán s.l., J. Piquet 7, Barcelona.
Dep. legal: B. 7.776-1974
ISBN: 84-297-0978-9.

Introducción

El título de la presente obra se aparta de la terminología francesa más usual, por lo menos en lo que se refiere al siglo XX, en que lo corriente es emplear la palabra *etnología.* Recientemente, algunos investigadores franceses se han esforzado por desterrar esta costumbre, y nosotros vamos a seguirlos. Por otra parte, desde hace siglo y medio, una serie de cambios y de oscilaciones han afectado en varios países a la denominación de esta disciplina. No son únicamente las razones etimológicas las que nos inducen a elegir la palabra *antropología*, sino que las consideraciones históricas tienen también en ello gran importancia. El término es antiguo: A. C. Haddon [1] señala su utilización por Aristóteles así como por otros autores griegos. Además, la tradición de aquellas naciones que han contribuido en mayor grado al progreso de estos estudios, han consagrado su empleo. Este solo hecho, en una exposición histórica en la que se les dedica amplio espacio, justificaría por sí solo el haberlo adoptado. Parece preferible reservar la palabra etnología para una utilización más especializada, refiriéndose a un *espacio* o a un *paso* de la antropología.[2] El uso de este término sin cualificación alguna, llevados por el deseo de lograr una mayor brevedad, no puede dar lugar a confusiones en la presente colección. Del mismo modo procederemos en las páginas siguientes. cuando no exista riesgo de que se produzcan equívocos. Es evidente que será necesario leer cada vez: *antropología social y cultural.*

En estas breves líneas de justificación afloran ya algunos de los problemas que deben ser tenidos en cuenta por todo historiador de la antropología, así como algunos de los temas que han alimentado las discusiones de los antropólogos durante el período de construcción

de su ciencia —y que todavía en la actualidad conservan algo de su importancia. No vamos a citar más que algunos de ellos. Las «coloraciones nacionales» que se manifiestan en el estudio del hombre han diferenciado, afortunadamente, de una manera más o menos acentuada, las aportaciones de la investigación, pero también han retrasado el desarrollo de una ciencia conceptualmente unificada. En muchas ocasiones volveremos a citar esta cuestión. Por otra parte, la antropología social y cultural es el resultado de la división de una más amplia antropología en campos científicos distintos, y más o menos autónomos. ¿En qué medida pueden ser fijados los límites entre unos y otros sin correr el riesgo de ser arbitrarios o de empobrecer sus objetivos? No todos los antropólogos consideran solucionada esta cuestión, según examinaremos brevemente más adelante. Además, una exposición histórica no puede ignorar el hecho de que las ideas esenciales para el progreso de la antropología social y cultural, han sido proporcionadas por investigadores que actualmente serían dejados fuera de esta ciencia. Finalmente, esta última cuestión será discutida inmediatamente. ¿No es acaso la doble calificación aquí contenida, una manifestación de discutible eclecticismo, una manera de eludir un problema de definición, o una toma de posesión implícita con respecto a ello?

En efecto, los antropólogos han preferido uno u otro de los términos, social o cultural, según las fases de desarrollo de su ciencia y según los países. No es únicamente por el deseo de abreviar por lo que los dos calificativos no aparecen juntos más que en raras ocasiones. El concepto de cultura fue puesto de moda por los antropólogos, incluso antes de que fuese objeto de un examen minucioso y de esfuerzos de definición sistemática,[3] figurando ya en el título de obras clásicas de lo que podemos denominar, en la historia de la antropología, el período exploratorio.[4] El término antropología cultural surgió de un modo natural en el momento en que se

dibujó en el estudio del hombre un reparto de las tareas, ligado a su progreso y a la elaboración de técnicas especializadas de investigación, y ha seguido siendo empleado, de un modo cada vez más exclusivo, por la tradición americana. El término de antropología social es más tardío, fechable aproximadamente en los primeros años del siglo XX. Nacido en Gran Bretaña, llegó a ser un término común para designar al conjunto de la ciencia. Después, es cierto que, por lo menos en algunos casos, la elección por un investigador de una u otra de estas dos «etiquetas» ha sido meramente obra del azar, como indica S. F. Nadel. Sin embargo, existe en ello algo más que una trivial diferencia de uso y tradición, más que una simple diferencia de acento. Se plantea un problema más hondo, esto es, el de la definición y empleo de los conceptos de cultura y sociedad, objeto de una serie de discusiones que todavía no han llegado a su fin. Así, la preferencia dada en Gran Bretaña a la denominación de antropología social, expresa de hecho toda la orientación conceptual de la reciente investigación en este país. En el curso del Symposium internacional de Antropología celebrado en Nueva York en 1952, tuvo lugar un intercambio de opiniones con respecto a este problema de las denominaciones. Los participantes se dividieron por lo menos en dos grupos. Unos, como A. L. Kroeber y C. Lévi-Strauss, indicaban la ventaja de una doble calificación expresando los dos niveles posibles de ataque de una misma realidad, los dos caminos posibles de la investigación. A. L. Kroeber, ya había comparado en otra ocasión la cultura y la sociedad a las dos caras de una «misma hoja de papel carbón», que no pueden ser separadas una de otra. Otros participantes en la discusión se inclinaban, por el contrario, a separar la antropología social y la cultural, ya atribuyéndoles dimensiones distintas, ya colocándolas en diferentes niveles de abstracción.[3] La elección aquí realizada corresponde a una adhesión a la primera de estas posiciones.

El hecho de que se inicie la discusión en el momento de intentar darle una denominación, indica la modernidad de esta ciencia. Únicamente a comienzos del siglo XX afirmó su autonomía, disponiendo de un utillaje conceptual y de unas técnicas de investigación que le son propios. Ya desde mediados del siglo XIX se prefiguraba la división de la antropología en dominios especializados, en el sentido más amplio, en los epígrafes utilizados para la clasificación de los datos o de las bibliografías, ya entonces muy abundantes y variadas. Pero era por simple comodidad. La verdadera especialización comenzó a intervenir hacia finales de este siglo, al término de los progresos realizados en la manera de plantear los problemas y de recoger los hechos. Aquí no se anotará el punto de conclusión más que para indicar qué aspectos del estudio del hombre serán tenidos en consideración, para fijar a esta exposición límites factuales que se procurará evitar que se conviertan en fronteras necesarias. La antropología del siglo XIX, en la que un mismo investigador podía eventualmente dominar todos los conceptos y todas las técnicas, es el resultado de un progresivo acercamiento de todas las preguntas que pueden plantearse a propósito del hombre y su diversidad. Una vez expuestos sus problemas fundamentales, acumulados los hechos, y doblándose bajo el peso de su propia riqueza, se dividió primeramente en dos grandes series de disciplinas: por una parte antropología física, convertida por ejemplo en Francia, en el uso corriente, simplemente en antropología, y por otra en antropología social y cultural, si se emplea la denominación en toda su extensión.[6] Pero puede ser utilizada en un sentido más restringido, como se hace prácticamente en Francia, si se tiene en cuenta el hecho de que la prehistoria y la lingüística han conseguido una gran autonomía, por el gran desarrollo de sus técnicas muy especializadas. Estas ciencias no serán mencionadas en la presente obra más que de un modo incidental, a pesar de que han conservado intensas relaciones con la antro-

pología social y cultural *lato sensu*. Entre ellas son frecuentes los entrecruzamientos y deslizamientos: podría citarse a un gran número de antropólogos convertidos en lingüistas, arqueólogos o prehistoriadores, o por lo menos realizando algunas incursiones en estos dominios vecinos. Vamos a dejar de lado el problema de las aportaciones e incitaciones recíprocas que pueden hacerse de estas ciencias, ya que debería ser tema de un contexto más amplio.[7] Conviene recordar que algunos de los fundadores de las actuales antropología social y cultural conservaron la vocación y la competencia de antropólogos exclusivamente. Es suficiente recordar a F. Boas, que practicó con igual excelencia la antropología física, la lingüística y la arqueología: o a L. Kroeber, indudablemente uno de los últimos en dominar tal diversidad de conceptos y de técnicas de investigación, así como en disponer de una tan amplia erudición.[8]

Sin embargo, el movimiento de separación y especialización es un hecho adquirido, aun cuando la denominación de las ciencias o de las subciencias esté marcada por una cierta confusión. Esta diversidad de terminologías reaparece también cuando se trata de denominar las etapas sucesivas, o en parte paralelas, que pueden distinguirse en el interior de la antropología social y cultural; sin embargo, se dibuja un mismo esquema, que conviene recordar brevemente: los investigadores, o las escuelas de investigación, tienden, por el hecho de privilegiar una u otra de estas partes, a hacer un todo de la disciplina. En el punto de partida, está la recolección de datos y la descripción, lo que comúnmente es denominado etnografía. A partir de fines del siglo XIX, ésta no puede ser disociada de la presencia del investigador sobre el terreno. Todas las escuelas antropológicas la consideran como una fase necesaria para el estudio de la realidad socio-cultural, y, más o menos explícitamente, definen su tarea como la del manejo de los datos etnográficos. Su paciente reunión debe conducir a la constitución de los «archivos» de toda la humanidad. Abundan desde

el siglo XIX los llamamientos a la *urgencia* de la tarea, y es un *motivo principal* de las enseñanzas antropológicas; pues ante nuestros ojos se hunden los elementos de algunos «expedientes» indispensables. La inocente denominación de «recolecta» de los datos no debe ocultar los problemas que ya existen en este nivel de la investigación; problemas que no desaparecen ni aun suponiendo reunidas en un antropólogo las mejores cualidades de observador y las mejores competencias técnicas. Notemos aquí únicamente la tendencia de algunos antropólogos, entre los más perseverantes en la búsqueda de los datos sobre el terreno, a hacer de ésta, así como de la descripción, una cosa casi personal. Debemos señalar que F. Boas, por ejemplo, no había ni siquiera intentado una síntesis de la enorme cantidad de materiales recogidos entre una sola población, los kwakiutl.[9] Pero esto no es consecuencia de una posición de principio. Otro gran investigador de campo, M. Griaule, tendía a considerar prematura toda acción que no fuese la etnográfica, mientras no estuviesen reunidos todos los elementos que permitieran establecer la imagen, sino de todos los grupos humanos, por lo menos de una serie coherente de grupos.[10]

Por otra parte, es un signo de progreso y de refinamiento de la ciencia el que algunos de los mejores antropólogos puedan modestamente darse a sí mismos la denominación de etnógrafos, ya que antes el antropólogo se consagraba directamente a la acción de síntesis y generalización: toda ciencia comienza con las tentativas más ambiciosas. Pueden distinguirse dos acciones de este orden, mal diferenciadas al principio. Una de ellas, denominada indistintamente etnología o historia cultural, tiene como propósito analizar e interpretar las semejanzas y diferencias existentes entre las sociedades y las culturas humanas. Ya veremos cuántas preocupaciones de tipo histórico o geográfico —distribución en el espacio de culturas consideradas globalmente, o de rasgos culturales significativos— existen a este respecto, preo-

cupaciones que, durante un período relativamente largo, han constituido toda la antropología. Todavía no se ha borrado por completo el interés hacia la generalización sobre la dinámica de la historia de la humanidad. Sin embargo, los trabajos de etnología o de historia cultural han proseguido, sobre todo, bajo la forma de estudios de grandes regiones culturales. Tal acción puede, en cierto modo, bastarse a sí misma, y puede también preparar síntesis más amplias, a las que también conducen otros caminos de la investigación. Estas síntesis, que proporciona la antropología en su sentido más elevado, tienden a definir las «propiedades generales» de la vida social y cultural, a reducirlas explicando la extraordinaria diversidad humana, y a deducir «leyes». Una de las fórmulas más recientes que expresan esta superior ambición de la antropología es la propuesta por C. Lévi-Strauss: «La antropología tiende a un conocimiento global del hombre, abarcándolo en toda su extensión histórica y geográfica: aspira a un conocimiento aplicable al conjunto del desarrollo humano, y tiende a lograr conclusiones, positivas o negativas, pero valederas para todas las sociedades humanas, desde la gran ciudad moderna hasta la más pequeña tribu melanesia.» Es, pues, evidente que las controversias teóricas siguen siendo las más vivas, pero aquí radica precisamente la ambición fundamental de la antropología. En cuanto se fija un fin, en cuanto existe una preocupación por reunir los medios para alcanzarlo, comienza a existir la antropología como ciencia: desde este punto de vista, podemos considerar que su «prehistoria» terminó a mediados del siglo XIX.

Cualesquiera que sean las particularidades de escuela o de tradición nacional, las divergencias en la interpretación de los hechos, la diversidad de niveles en los que los antropólogos deciden comenzar el estudio de la realidad socio-cultural, y las disciplinas exteriores con las que se esfuerzan en mantener un contacto más estrecho, todas estas empresas antropológicas tienen algo en co-

mún: o dicho de otra manera, existe un «punto de vista» del antropólogo acerca de la realidad. La antropología aparece marcada, desde los comienzos, por la inquietud de abrir amplias perspectivas en el espacio y en el tiempo, según exigen las cuestiones fundamentales que se plantea. Como tiende a estudiar la más amplia gama posible de las diversidades humanas en los modos de vida, las formas de organización social, los comportamientos y creencias, se ve obligada a conceder un lugar privilegiado a la observación de las sociedades que permanecen —que permanecieron— fuera del cuadro unificador representado por la civilización técnica y científica del Occidente moderno. De ahí la atención dedicada a las «sociedades primitivas», a las «otras culturas» a que nos referimos más tarde. Al mismo tiempo, la antropología pretende alcanzar generalizaciones referentes a *todos* los comportamientos del hombre, vistos desde *todas sus dimensiones*. A pesar de las divisiones que intervienen en el estudio del hombre, el antropólogo conserva el deseo de una aproximación total a los fenómenos humanos, abandonándolo tan sólo cuando se ve obligado a dirigir sus investigaciones hacia aspectos diversos: geográfico, económico, sociológico, etc. Tan sólo hace unos años, y gracias al estudio de los continentes «exóticos» realizado por investigadores pertenecientes a ciencias especializadas, ha logrado descargarse de una parte de sus tareas. Todavía es, o desearía seguir siendo, el «maestro de obra», porque su sentido del «fenómeno total» le califica para esta posición. La antropología ha tenido, y conserva todavía en algunos países, cierta tendencia a definirse como la ciencia humana por excelencia que corona a todas las demás. Este «imperialismo antropológico» se ha afirmado sobre todo en Grán Bretaña y en los Estados Unidos.[11]

Sin embargo, en el seno de la antropología social y cultural, las orientaciones de la investigación se han ido particularizando, y cada vez se han ido dibujando especializaciones más y más marcadas. Unicamente mencio-

naremos de paso las especializaciones «regionales», y las que derivan del desarrollo de algunas técnicas de estudio: como la musicología, la tecnología, etc. Debe ser señalada, sobre todo, la importancia de las especializaciones que revelan las afinidades particulares entre varias disciplinas de las ciencias del hombre: volveremos sobre ello a continuación de esta exposición. Éstas se han presentado a lo largo de toda la historia de la antropología. Así, los aspectos particulares de la antropología en Francia se explican por el patronazgo sociológico bajo el que se han desarrollado sus formas modernas; en este mismo país, las recientes reacciones en contra de una antropología arcaizante se han organizado bajo la bandera de la sociología. Otro ejemplo es el de las relaciones existentes entre algunos antropólogos y los psicólogos, los psicoanalistas. En varias ocasiones, y con el fin de distinguir claramente estas orientaciones especializadas en el interior de la antropología, se propuso el convertirlas en subdisciplinas: así, A. L. Kroeber sugirió el imitar una «psicología cultural». Retengamos únicamente, por una parte, que los problemas planteados por las «relaciones exteriores» de la antropología son al mismo tiempo problemas interiores de esta disciplina: Y por otra parte, que muchos progresos en la antropología han sido inducidos por obra de investigadores que no eran antropólogos, como ya hemos indicado anteriormente. Por no citar más que algunos ejemplos, un historiador del derecho como H. J. Sumner Maine, un sociólogo como E. Durkheim, un psicólogo como A. Kardiner deben figurar en una historia de la antropología: o por lo menos debe ser mencionada la presencia de sus ideas en las obras en las que directa o indirectamente han influido: así las de E. Durkheim en M. Mauss, A. R. Radcliffe-Brown o B. Malinowski.[12]

Si la antropología puede ser caracterizada por un cierto «punto de vista», puede también serlo por un dominio específico de investigación, por el tipo de sociedades por las que los antropólogos se han interesado con

preferencia. Ya hemos visto que estos dos aspectos estaban estrechamente ligados. El número de palabras que designan a las sociedades que son objeto preferente de la investigación antropológica es muy grande y caen en desuso muy rápidamente: desde los «pueblos de la naturaleza» de la tradición alemana, los «salvajes» —denominación utilizada antiguamente, pero empleada todavía por B. Malinowski— y los «primitivos» —término puesto de moda por la obra de L. Lévi-Bruhl—, hasta las expresiones más recientes, que manifiestan el deseo de evitar coloraciones peyorativas, que se superponen muy rápidamente sobre tales palabras cuando éstas son creadas por los miembros de sociedades dominantes: así, por ejemplo, «sociedades sin escritura», «sociedades sin maquinismo», «sociedades tradicionales». Las poblaciones a las que se imponen estas etiquetas, no sólo son muy diversas, sino que alcanzan distintos niveles de desarrollo. Sin embargo, aparecen entre ellas algunos rasgos comunes: unos que expresan las características objetivas de estas sociedades, y otros que revelan, sobre todo, las condiciones en las que ha sido realizado su estudio, pero todos estrechamente ligados entre sí. Son sociedades de débil desarrollo técnico, en las que los comportamientos económicos son difíciles de aislar de los demás, sociedades en general de pequeñas dimensiones —aunque esta expresión no tenga el mismo sentido para todo— y más homogéneas que las sociedades «históricas»: porque las relaciones sociales próximas y las más alejadas no son de naturaleza distinta, o por lo menos se refieren a modelos semejantes, porque las especializaciones económicas y profesionales son poco marcadas, porque el entrecruzamiento de los grupos sociales es menor en el interior de la sociedad, y porque la referencia a la tradición y la preocupación por conformarse a ella son más constantes. Todavía se podría prolongar algo más esta lista de caracteres. El dato dimensional tiene una consecuencia importante, ya que permite al antropólogo realizar por sí solo una investigación que en otras contexturas

sociales debería ser interdisciplinaria; el antropólogo siente y define más fácilmente la vida social y cultural como una totalidad integrada. Otro punto esencial: el antropólogo estudia sociedades y culturas que le son ajenas. Es muy significativo el título de una reciente obra de presentación de la antropología: *Other Cultures.*[12] Ya veremos cuántas discusiones ha despertado este aspecto específico de la investigación antropológica, que para algunos define una «posición estratégica» de primer orden. Esto se halla subyacente en el punto de vista desarrollado por C. Lévi-Strauss cuando habla del antropólogo como del «astrónomo de las ciencias sociales». Mediante un esfuerzo por comprender comportamientos y valores que no le son habituales, gracias a formas de participación que, sin embargo, lo dejan al margen, el antropólogo puede alcanzar el mayor grado posible de objetividad: Ello significa ver los aspectos positivos de esta situación. Señalando por el contrario, implícitamente, los aspectos negativos, otros antropólogos han preferido, en sus trabajos sobre el terreno, la búsqueda de la «participación» en la vida de la población estudiada. Veremos, pues, como la «observación participante» ha sido recomendada, en varios grados y sentidos, como uno de los métodos esenciales de la encuesta, y también cuántos problemas difíciles nos plantea; puesto que, si bien es siempre posible, no es seguro que sea siempre deseable.

Tratemos ahora del último tema de esta introducción: el de la relación existente entre el investigador y el objeto de su estudio, y los condicionamientos de toda empresa científica. Este tema informa necesariamente toda exposición histórica. Los desarrollos de la antropología, los conceptos y teorías deben ser considerados en todo período en función del contenido global en el que se han elaborado. Para mantener aquí los hilos conductores de toda interpretación, mencionaremos algunos de los criterios esenciales que pueden ser considerados, y que interfieren de manera variable. Primeramente, debemos referirnos al contexto histórico global. Así, los pro-

gresos de la antropología están en relación con los descubrimientos geográficos del mundo. Fueron los «grandes descubrimientos de los siglos XV y XVI los que abrieron el período de reflexión acerca de las diversidades humanas. Si F. Ratzel otorgó a África un lugar tan amplio dentro de su cuadro de las poblaciones del mundo,[14] es porque su trabajo fue redactado durante un período de intensa exploración de este continente. Si, como ha advertido I. Hogbin,[15] la insistencia acerca del carácter integrado de todas las instituciones de una sociedad, y la preocupación por descubrir cómo pueden interferirse entre sí todos los aspectos de una cultura, se manifestaron alrededor de 1920, es porque la investigación se desarrolló en gran parte en Oceanía, y porque en aquel entonces predominaba el pesimismo acerca de la despoblación de esta parte del mundo y la desintegración de sus sociedades. Así, pues, debemos tomar en consideración las formas de desarrollo científico propias de cada país. Desde el momento en que E. Durkheim y sus sucesores reemprendieron, por cuenta de la sociología, la recolección de datos relativos a las poblaciones «primitivas», tuvo lugar un corte en la historia de la antropología francesa. En lo sucesivo, la antropología social y cultural fue un apéndice de la sociología, y estuvo dominada por la reflexión de filósofos sin contacto directo con el terreno. Por otra parte, en Alemania y los Estados Unidos, por ejemplo, fueron los naturalistas, los médicos, los geógrafos quienes roturaron el campo de la antropología social y cultural, y quienes, antes incluso de que fuera valorizado el «trabajo de campo», viajaron, entraron en contacto y observaron directamente a las «demás culturas». Tercer aspecto: para poder interpretar las orientaciones y las carencias de un investigador o de un período dados, deben ser conocidas las condiciones y la naturaleza del trabajo sobre el terreno. Recordemos la revolución que experimentó la antropología en el momento en que los investigadores empezaron a realizar permanencias prolongadas entre alguna población, al

aparecer la encuesta intensiva. Todavía existen varios modos de utilizar los resultados logrados. Las condiciones concretas de la encuesta no influyen únicamente en la calidad de sus resultados, sino también en el propio lenguaje empleado para exponerlos. Las reflexiones referentes a este problema han conocido, en períodos recientes, interesantes desarrollos. Y, finalmente, el último punto: los tipos de problemas o de poblaciones estudiados influyen de manera profunda en las elaboraciones conceptuales y en las construcciones teóricas. Serán suficientes dos ejemplos. En cuanto a los conceptos: discutiendo acerca de la noción de «tribu» —o de etnia—, S. F. Nadel advierte que las dificultades de aplicación de las definiciones clásicas de esta noción al África tropical provienen del hecho de que han sido construidas con referencia a un contexto oceánico, en donde cada etnia está, si no aislada, por lo menos bien delimitada dentro de su isla.[16] En cuanto a las construcciones teóricas, la de C. Lévi-Strauss, referente a los sistemas de parentesco y reglas matrimoniales, no puede, indudablemente, tener otro punto de partida que la consideración de sociedades de dimensiones muy pequeñas, a las que este mismo hecho obliga a elegir rígidas soluciones con el fin de preservar la «autonomía de las familias biológicas».[17]

La amplitud de los problemas planteados por una breve tentativa para definir y caracterizar a la antropología es suficiente para mostrar las dificultades que lleva consigo la presentación de su historia. El hecho de que estas dificultades sean numerosas es sumamente animador, puesto que ello es prueba del progreso alcanzado por la antropología: significa que ha rebasado este estadio en el que las convergencias, los encadenamientos, las divergencias teóricas, son todavía poco marcados, en el que un manual de la disciplina no es de hecho más que una historia, en la que basta presentar, en orden cronológico, opiniones y teorías que no han tenido mucha importancia, y que verdaderamente no representan un progreso con respecto a las demás. Por el contrario,

cuando una ciencia está afirmada, se debe intentar mostrar las adquisiciones o repulsas definitivas, las persistencias y filiaciones teóricas, y la tarea es más ambiciosa. No vamos a pretender realizarla de modo exhaustivo. En las historias de la antropología ya publicadas, la prehistoria y el período de fundación de la antropología son tratados más amplia y sólidamente que el período moderno, «período de consolidación y de convergencia», como lo denomina T. K. Penniman.[18] En la reedición, publicada en 1965, de la obra de este último, la exposición de los hechos concernientes a este período, aunque agradable, es engañosa, y consiste tan sólo en una lista y algunos balances parciales, bien de la propia ciencia,[19] bien geográficos, cuyos encadenamientos son poco convincentes. R. H. Lowie reprocha a su predecesor, A. C. Haddon, la tendencia a presentar, sobre todo, una lista de nombres y de fechas, y dice que su libro no revela «tentativa alguna por trazar el progreso del pensamiento». La obra de R. H. Lowie es, sin discusión, la mejor de cuantas disponemos desde este punto de vista, y será citada en muchas ocasiones. Es claramente perdonable al autor que, escribiéndola en 1937, no haya consagrado a lo esencial en la antropología moderna más que la quinta parte de su exposición, con admiración o condescendencia, según los casos, para con los investigadores de la generación siguiente a la de los verdaderos fundadores de la antropología. La historia de este último período antropológico es, pues, la más difícil de presentar, ya que su abundante riqueza y la proximidad hacen vacilar acerca de las selecciones a efectuar. Las investigaciones están en trance de desarrollo, y no han dado todavía todos sus frutos. Comienzan a manifestarse investigadores que más tarde lamentaremos no haber mencionado.

Finalmente, quedan algunos problemas generales de presentación, que no podemos pretender haber resuelto siempre de modo satisfactorio. Se impone un cuadro cronológico, pero los desniveles en las fases de desarrollo

de la antropología, de un país a otro, e incluso en un mismo país, entre dos sectores de la investigación, conducirán a entrecortamientos entre capítulos delimitados por las fechas claves. No podrán ser evitados algunos retrocesos, que manifiesten el necesario compromiso entre una presentación por épocas, y una presentación por corrientes teóricas o por temas. Esta última sólo permite colocar en justo lugar, junto a los antropólogos que han precedido a las grandes elaboraciones conceptuales, a los que, más modestamente, han hecho progresar un sector limitado de la investigación, pero cuyo papel, dentro del desarrollo de la antropología, tal vez no sea menor. No han podido ser evitadas algunas injusticias. Cada investigador, salvo excepción, tan sólo aparecerá por un aspecto de su obra; lo cual, de haber dispuesto de más espacio que el cuadro de conjunto, habría sido, sin duda, modificado sensiblemente.

Si nos contentamos con formular del modo más sencillo las preguntas que se plantean los antropólogos en el punto de partida de su gestión científica, dichas preguntas se enlazan directamente con las que, siempre y en todas partes, se han planteado los hombres más rudos: cuestiones referentes a la naturaleza y al origen de sus costumbres e instituciones, al significado y diferencias que advierten entre su sociedad y las demás sociedades conocidas, etc. La interrogación no aparece siempre expresada de un modo claro y correcto, y con frecuencia nos contentamos con respuestas sumarias, de manera que ni unas ni otras tienen en sí mismas valor suficiente para quienes las formulan. Pero el hecho verdaderamente importante es que toda sociedad, haya alcanzado o no la fase científica, se ha construido una antropología para su propio uso: toda organización social, toda cultura, son interpretadas por los propios hombres que las viven: además, las mismas nociones de organización social y de cultura pueden ser, en sí mismas, objeto de atención. Desde este punto de vista, la prehistoria de la antropología es muy prolongada, tanto como la historia de la humanidad. Esta antropología «espontánea», no puede ser separada del conjunto de interpretaciones que el hombre se da con respecto a su condición: por tanto, se halla, en general, ligada a una cosmología. Una y otra se encuentran entre los temas de estudio de la antropología científica, y algunas escuelas científicas de investigación conceden una especial importancia a este aspecto de la realidad socio-cultural.[20] Efectivamente, en este nivel es donde se observan algunas de las formas más significativas de la elaboración mítica —es de-

cir, de la justificación y de la racionalización de los datos— y especialmente de los mitos etiológicos. Cuando, en los grandes centros de civilización de la Antigüedad, se inicia la reflexión propiamente dicha acerca de las sociedades humanas, ésta será la gran destructora de los mitos: no obstante, durante largo tiempo estará impregnada de ellos. Los datos de origen mítico —que más tarde serán simplemente relatos maravillosos— servirán para rellenar las lagunas existentes en el conocimiento de los pueblos lejanos. Y a la inversa, una vez debilitadas la intención y el interés que habían hecho surgir o reunir las ideas y conocimientos exactos, y perdido el contacto viviente con los mismos, éstos se convertirán, por deformación, en relatos maravillosos, o se cristalizarán en mitos o en teologías.

Conviene recordar este segundo plano de la antropología mítica. Pero la «prehistoria» de la antropología científica comenzó verdaderamente cuando los esfuerzos conscientes e individualizados fueron dirigidos hacia la recolección de datos acerca de las sociedades humanas, y hacia una reflexión general a este respecto. No vamos a dedicar a ello más que un corto capítulo, puesto que es, sobre todo, objeto de erudición. Salvo en algunos casos, no se introduce de manera directa en la historia de la antropología actual, caracterizada a la vez por lo extenso de su campo de estudio, y por las exigencias y obligaciones que se imponen en la búsqueda de objetividad. Es de temer que la glorificación, por parte de algunos antropólogos actuales, de precursores más o menos alejados, no sea en ocasiones más que una especie de coquetería, o de refinamiento en la modestia. Debido a diferentes causas, el período durante el cual se formó la antropología moderna no proporcionó, en definitiva, más que aportaciones limitadas a dicha ciencia, salvo, sin duda, en el nivel de los datos de observación directa, que son irremplazables, y que con frecuencia un esfuerzo crítico permite reconstruir o restituir. La principal de estas causas reside en las discontinuidades históricas, en

el carácter independiente de tentativas que sólo nuestra manera de exponerlas permite disponer en un cuadro coherente: más adelante volveremos a tratar de ello. Pero sobre todo, entre la reflexión preantropológica y la antropológica propiamente dicha, existe una diferencia de naturaleza. Verdaderamente, durante el período en que se desarrolló la primera, se plantearon las cuestiones pertinentes, y se esbozaron los ensayos de explicación: pero éstos, o bien fueron demasiado amplios para llegar a conclusiones o, por el contrario, demasiado cerrados dentro de las especializaciones. Los esfuerzos dirigidos a proporcionar una interpretación de conjunto de los hechos humanos tienen un alcance limitado: les falta el apoyo, por lo menos a título de hipótesis, de un principio general que permita reagruparlos y darles un sentido. La historia de la antropología científica comienza cuando se descubrió y utilizó tal principio. A mediados del siglo XIX, cuando un clima general de pensamiento e investigación preparó la revolución darwiniana, la reflexión acerca del hombre contenía ya el germen de la antropología moderna: reflexión que, en la actualidad, puede parecernos rebasada en muchos aspectos, pero que señala el origen de la disciplina tal como la conocemos.

Por otra parte, esta antropología moderna se afirma, refiriéndose a otras sociedades, a otras culturas, cuando se trataba de algo más que de alimentar una discusión acerca de la propia sociedad, de la propia cultura, cuando los datos exteriores no son empleados únicamente como constraste (la palabra no está tomada en sentido peyorativo, puesto que se encuentra esta tendencia tanto en J. J. Rousseau como en Aristóteles). Por supuesto, es necesario matizar: el estudio por ellas mismas de las «sociedades primitivas» o de las demás culturas, el estudio limpio de todo etnocentrismo directo o indirecto, no se impone bruscamente. La tendencia anterior persiste de diferentes maneras, y volveremos a encontrarla entre algunos evolucionistas cuando formulen, a veces de un modo harto frívolo, su convicción de que la civilización

occidental del siglo XIX representa la cumbre del desarrollo de la humanidad. Cuando los antropólogos modernos digan cómo han entendido su vocación, se descubrirán las secuelas bajo una u otra forma. Entre el concepto del «buen salvaje» que J. J. Rousseau utilizaba como un arma en la crítica de la sociedad de su época, y los motivos por los que B. Malinowski se hizo antropólogo, nos parece que existe algo en común. «La antropología, al menos para mí —confesaba B. Malinowski—, fue una evasión romántica de nuestra cultura demasiado estandarizada. En las islas del Pacífico, a pesar de verme perseguido en todas partes por los productos de la *Standard Oil Company*, los semanarios, las telas de algodón, las novelas policíacas baratas y el motor de combustión interna de las barcazas que se veían por todas partes, era capaz de hacer revivir y de reconstruir, sin demasiado esfuerzo, un tipo de vida humana modelada por los útiles de la edad de la piedra, llena de toscas creencias, y rodeada de una amplia naturaleza, virgen y abierta.» Búsqueda de lo exótico e insatisfacción ante la propia sociedad, son temas que encontramos también en declaraciones más recientes.[21] Claro está que las motivaciones individuales no pueden ser confundidas con el espíritu y orientación de la disciplina: pero son interesantes, entre otras cosas, como vestigios de un período anterior. El contraste que acabamos de mencionar, sigue siendo esencial para distinguir la prehistoria y la historia de la antropología.

Se ha sugerido que la noción de precursor debe ser utilizada con precaución. La convergencia de ciertas preocupaciones y reflexiones no es históricamente significativa si es sólo nuestro modo de presentarlas lo que las pone de manifiesto. Solamente el movimiento que va desde los grandes descubrimientos occidentales del siglo XVI a la antropología actual constituye una verdadera secuencia histórica, y manifiesta un progreso continuado. Antes de este período, las preocupaciones y reflexiones de carácter antropológico aparecían en centros de

civilización alejados entre sí, y sin ningún contacto entre ellos: por ejemplo en Grecia y en China. De ahí que los trastornos históricos, las rupturas en la transmisión de herencias culturales, hayan conducido a los hombres, en una misma región del mundo, a reemprenderlas de nuevo varias veces. La continuidad de transmisión es una de las características positivas que explican el progreso de la civilización occidental y de la reflexión científica. Debemos añadir que, durante estos períodos, no estaban reunidas las condiciones generales para la «construcción» de una ciencia. De este modo, sugestiones que prefiguran bastante directamente lo que propondrá una antropología científica, fueron realizas en diversos momentos y países: y no solamente no pudieron ser explotadas inmediatamente, sino que tampoco fueron a distancia y posteriormente punto de partida de reflexiones dirigidas en un mismo sentido. Pueden surgir interesantes intuiciones, pero si no son deducidas de hechos reales o sometidas a inmediata verificación, no son verdaderos descubrimientos, o, en todo caso, no desempeñan este papel.[22]

Las observaciones precedentes nos llevan a distinguir dos grandes períodos en la prehistoria de la antropología: el de los centros múltiples, y aquel en el que, en un centro único, se desarrollaron los esfuerzos que conducirían a la constitución de la antropología moderna. Estos dos períodos se oponen entre sí por la calidad, y sobre todo por la extensión de su conocimiento geográfico del mundo. A la etapa que podríamos denominar la época de los mundos parciales, sucedió, a partir del siglo XVI, la etapa en que el mundo ya había sido descubierto en su totalidad. Una de las condiciones necesarias para la aparición de una antropología sólida, segura, es entre otras la de poder eliminar en el estadio de la descripción todo vestigio mítico y todo relato maravilloso. Entre los grandes centros del pensamiento en el primer período figuran China, el mundo mediterráneo (fenicios, griegos, romanos, bizantinos) y el mundo árabe-musulmán; pero en este último existen ya ciertas tendencias que

anuncian el período siguiente. Durante el primer período se completan las condiciones de las que dependen no sólo la acumulación de conocimientos, sino también la misma posibilidad de reflexionar con cierta continuidad acerca de las diversidades humanas. Se conoció la escritura, surgieron múltiples incitaciones a los viajes —viajes derivados del comercio, de la guerra, de las relaciones entre centros de poderío político. Y, finalmente, se abrieron amplios espacios, que fueron delimitados, bien por la extensión de una red de establecimientos o colonias (por ejemplo fenicios o griegos), bien por la reunión de varios pueblos diversos realizada por un Estado de tipo imperial, extendiendo sus fronteras, y buscando eventualmente el contacto con otros Estados lejanos, de la misma naturaleza (como Roma, Bizancio, China, el Califato árabe), bien, en fin, por la difusión de una religión (como por ejemplo el Islam). Si la recolección de datos etnográficos fue, en general, el subproducto de viajes y expediciones que tenían por motivo otros fines, sin embargo en algunos casos intervino el deseo de organizarlos con la única intención de aumentar los conocimientos, o de aprovecharse, de manera sistemática, de las ocasiones favorables. Herodoto enriqueció su obra de compilación con las observaciones hechas durante sus propios viajes, que le llevaron por todo el mundo conocido de los griegos. En la gran expedición de Alejandro al Asia fueron con él un gran número de sabios encargados de recoger nuevos conocimientos (y no solamente en el aspecto etnográfico). Un grupo de monjes budistas chinos recorrió el Asia Central y la India para estudiar los textos antiguos de su fe.[23]

Los documentos legados por este período son de varias clases. Existen primeramente los relatos de viajes propiamente dichos, que no siempre son fácilmente interpretables,[24] aunque por lo menos es posible distinguir los que son ficticios. Muchos presentan gran número de detalladas observaciones: así, por ejemplo, Jenofonte nos describe, en su relato de la retirada de los Diez Mil, de

la que él era guía, a una serie de pueblos del Asia Menor, desconocidos hasta entonces; así en el realizado por Menandro, protector de la embajada bizantina ante el gran Khan de los turcos; así en el Ibn Batuta,[25] precioso sobre todo por su descripción del Imperio sudanés de Mali. La lista de estos textos podría ser muy larga. Debemos citar a continuación las grandes compilaciones geográficas que tratan de los conocimientos de la época respectiva, se esfuerzan por establecer comparaciones y plantean ya algunos problemas esenciales. Uno de los mejores ejemplos es el proporcionado por Herodoto, buen observador, y ya capaz de trabajar con un espíritu crítico exigente con los materiales recogidos por otros. Problemas tan diversos como los del determinismo geográfico, del papel de la difusión en el desarrollo cultural, de la diversidad de los sistemas de descendencia, son abordados por este sabio, en quien algunos quieren ver al primero de los antropólogos. También deben ser citadas las compilaciones, en parte etnográficas, destinadas al uso de los gobernantes. Por ejemplo, en el mundo bizantino, los datos recogidos por los viajeros y embajadores servían para la redacción de síntesis prácticas; un buen ejemplo de ello lo constituye la de Constantino Porciogeneta.[26] Finalmente, tiene asimismo resonancias antropológicas un amplio sector de la reflexión filosófica, alimentada, directa o indirectamente, por la documentación precedente. Aristóteles, al comparar una impresionante colección de constituciones, creó la antropología política; planteándose preguntas acerca de los «caracteres nacionales», prefiguró las recientes discusiones acerca de las áreas y *patrones* culturales, pero sus arraigadas convicciones acerca de la desigualdad de los grupos humanos le impidieron desarrollarlas de modo significativo. En el mundo romano, Lucrecio propuso una síntesis de las ideas, todavía muy vagas, concernientes a la noción del progresivo desarrollo de la humanidad; apareció entonces el concepto de edad técnica —edad del bronce, edad del hierro— y el de una evolución que

conduce desde el grupo de hombres sin ley a las sociedades civilizadas. Anteriormente, en un libro chino atribuido a Chuang Tse se formulaba la hipótesis de una evolución biológica que iría desde los microorganismos hasta el hombre, tema ignorado por nuestra antigüedad clásica. También en China, en el período de crítica de la filosofía de Confucio, fue planteada una primera imagen de lo que, en la actualidad, recibe el nombre de funcionalismo: en ella se sugería que no puede ser comprendido el significado de las costumbres e instituciones sin referirse a las necesidades que éstas satisfacen. Entre las obras filosóficas y las que podemos considerar ya como científicas, existen todas las gradaciones. Entre las últimas figuran en particular textos árabes, como los *Prolegómenos* de Ibn Khaldun, en donde ya existe una gran preocupación por la objetividad. Ibn Khaldun puede ser considerado ya como un sociólogo o un antropólogo al estilo moderno, que pone de relieve el factor social, valoriza la noción de adaptación de los grupos humanos al medio y a la historia, y señala la multiplicidad de los factores que deben ser tenidos en cuenta en el estudio de una cultura, así como la importancia de las relaciones entre estos factores.[27] No hemos hecho más que dar algunos ejemplos, puesto que en una historia del pensamiento preantropológico de este período deberían figurar otros muchos nombres.

Durante el segundo período que hemos señalado, únicamente será tenida en consideración la Europa occidental, que hereda buena parte de los antiguos conocimientos del mundo mediterráneo, y que desempeña un papel capital en la organización del descubrimiento del resto del mundo. Antes de este gran movimiento del siglo XVI, ni las condiciones en que se recogían los datos etnográficos, ni el tipo de documentos de que disponemos para establecer un balance son muy distintos, en esta área cultural, de los que acabamos de evocar. Los viajes más célebres tuvieron como móviles fines comerciales o religiosos. Los del siglo XIII nos han proporcio-

nado muy ricas descripciones. J. du Plan-Carpino, enviado por el Papa como embajador ante los mongoles, recogió abundantes datos acerca de los pueblos de la Europa oriental y del Asia central. Luis IX de Francia encargó a G. de Ruysbroeck una embajada semejante y éste recorrió una parte del Asia central y occidental. Marco Polo, sin duda el más famoso, viajó y vivió veinticinco años en Asia, siendo el primer europeo que visitó China,[28] abriendo la era de las grandes exploraciones, que se multiplicaron a partir del siglo XV. No se trata en ningún caso de expediciones de investigación científica; será necesario esperar al siglo XVIII para que los viajes sean organizados con esa finalidad. Pero si bien los embajadores, los comerciantes, y luego los conquistadores, los administradores de nuevos mundos y los misioneros, no son precisamente antropólogos especializados, por lo menos recogieron una documentación enorme y variada, primer material de la incipiente antropología. Esta documentación, salvo en lo que tiene de históricamente irremplazable, fue sustituida por otra de diferente naturaleza en cuanto se multiplicaron los viajes de estudio y después los «trabajos sobre el terreno». Durante el siglo XVI, esta documentación se refiere, en gran parte, a la América recientemente descubierta y conquistada. En la exposición de estos datos históricos y etnográficos destacan dos nombres; B. de las Casas y J. de Acosta. Viene a continuación, a principios del siglo XVIII, el inca Garcilaso de la Vega.[29] Esta rica cosecha de datos prosiguió bajo formas parecidas, pero cada vez más precisas, hasta fines del siglo XVIII. Es conveniente citar, entre otros, en este período las *Relaciones* de los jesuitas, que constituyen una documentación de un valor considerable. El continente africano comenzó a ser recorrido en el siglo XV, abundando en este período los relatos de viajes, pero los mejores fueron realizados a partir del siglo XVII por misioneros, como A. de Cavazzi en cuanto al África central, tratantes de esclavos como V. Bosman y A Brüe, en cuanto al África occidental, apareciendo también al-

gunas compilaciones, como la célebre *Descripción de África* de O. Dapper.[30] En lo que se refiere a Asia, disponemos en primer lugar de los relatos de comerciantes portugueses y holandeses; en el siglo XVII los viajes de J. B. Tabernier son expuestos en los *Voyages en Turquie, en Perse et aux Indes,* aportando informes muy preciosos.[31] A partir de este momento, es la documentación recogida por los jesuitas, en particular con respecto a China, la que presenta un mayor interés.[32] Los materiales referentes a Oceanía son escasos hasta mediados del siglo XVII; el viaje de A. Tasman marca el punto de partida de un conocimiento relativamente preciso acerca de esta parte del mundo.[33] No hemos citado aquí más que algunas etapas, y aún de un modo breve, sin hacer justicia a todos los viajeros y descubridores.

Así, pues, el siglo XVIII disponía ya de una primera visión de conjunto del mundo. En adelante se procuraría rellenar las lagunas y obtener conocimientos más precisos acerca de las regiones ya exploradas. Es la época de las expediciones organizadas de manera más sistemática, que lentamente conducirían a la verdadera investigación científica. Las exploraciones de este siglo, y las del siglo XIX, en la mayor parte de los casos no fueron realizadas por especialistas; pero la importancia de éstos fue reconocida progresivamente. No vamos a hacer aquí la historia de la exploración, vamos a contentarnos tan sólo con presentar algunos jalones. La primera expedición científica interdisciplinaria fue sin duda la dirigida por V. Béring al Nordeste de Asia, en la que la etnografía tenía ya un papel importante.[34] El descubrimiento geográfico sistemático, que cedió su lugar a la observación de los hechos humanos, fue organizado primero con respecto a Oceanía, la región del mundo peor conocida. Los viajes del capitán Cook inauguran este esfuerzo.[35] Todavía fue más sistemática la exploración del interior de África, especialmente a partir de la fundación en Gran Bretaña, en 1788, de la African Association. Así, pues, con las expediciones de Mungo Park,[36] comenzó la enorme

empresa que, impulsada con fuerza por el imperialismo moderno, llevaría a borrar los últimos «vacíos» existentes en el mapa de África, y, al mismo tiempo, a colonizar a este continente; empresa que sería finalizada hacia fines del siglo XIX. Aparece también en esta época la preocupación por verificar las hipótesis geográficas, por ejemplo el famoso «paso del Noroeste» en la exploración del *hinterland* norteamericano; e igualmente el estudio sobre el terreno con una orientación de espíritu predispuesta a la recolección de datos en profundidad: como A. de Humboldt.[37] La primera mitad del siglo XIX prolongó y amplió estos esfuerzos. La preocupación por lograr que todo viaje fuera útil a la gran empresa de recolección de datos etnográficos condujo, por ejemplo, a la publicación de *L'instruction générale aux voyageurs* realizada por la Société Ethnologique de París fundada en 1839.[38] Nos hallamos, pues, en el linde del período siguiente, entrando en la historia de la antropología propiamente dicha. La palabra antropología en su sentido más amplio ya mencionado es empleada desde finales del siglo XVIII; en Francia fue instituida una cátedra de esta enseñanza en 1855. La palabra etnografía fue utilizada a principios del siglo XIX, y la palabra etnología a partir de 1830, pero, como ya hemos visto, no cesó de existir una cierta confusión entre ambos términos. No obstante, lo importante es que a mediados del siglo XIX fueron creadas varias cátedras, y se desarrollaron numerosas asociaciones de estudiosos que confirman la existencia de la disciplina.

Así, se afirmó un movimiento del pensamiento que, deslizándose progresivamente de lo filosófico a lo científico, acompañó a los progresos en el conocimiento del mundo. No pretendemos hacer aquí la historia de esta reflexión acerca del hombre, deducida de un mejor conocimiento de sus diversidades, del mismo modo que no hemos intentado hacer la historia de los descubrimientos y de las exploraciones. Nos presenta aquélla a los precursores propiamente dichos, reconocidos como tales por

los pioneros de la nueva disciplina y ensalzados a veces por los actuales antropólogos. Pero no todos pertenecen a una misma filiación: en esta época aparecen ya diversas orientaciones del pensamiento, que prefiguran los ulteriores debates antropológicos. Pueden ser distinguidas dos grandes corrientes: la que insiste en el relativismo social y cultural y la que, deseosa de establecer las normas de la sociedad ideal, se refiere al «salvaje» en una interpretación de la evolución humana. Son dos temas que con frecuencia tienden a mezclarse, según vemos ya en J. Bodin, en el siglo XVI, el cual por una parte esboza lo que debería ser un gobierno «lógico», basado en la naturaleza de las cosas, y, por otra, abre una discusión acerca de la influencia del medio físico y las posibilidades que el hombre tiene de remontarla, rechazando de esta manera, como se hará más tarde apoyándose en los hechos, toda explicación unilateral de las diversidades culturales. No existe utopía, ni teoría política, que no tenga en cuenta, a partir de esta época, al «hombre de la naturaleza», que según unos precede a las corrupciones de la civilización, o que por el contrario permite comprender los fundamentos de la misma. Basta con citar aquí los nombres de T. Hobbes, J. Locke, y J. J. Rousseau. En todos los casos, y bajo formas diversas, tras las interpretaciones racionalistas de la vida en sociedad, aparecen interesantes sugestiones, algunas de las cuales fueron desarrolladas de nuevo en el siglo XIX. Todas ellas implican, por lo menos de un modo sumario, la idea de un desarrollo de la humanidad; incluso en el caso en que, contrariamente a las ideas de M. de Condorcet, permanecen dentro del mito de la «edad de oro». C. de Montesquieu merece, sin duda, un lugar destacado dentro de esta categoría de teóricos políticos; en su obra todo queda bosquejado: el evolucionismo bajo una forma que más tarde parecerá simplista, el «funcionalismo» en sus puntos más discutibles y también en los más aceptables,[10] el reconocimiento del especifismo de los hechos sociales, la insistencia en el relativismo cultural. Este úl-

timo tema despertó un gran interés a partir del siglo XVI, sobre todo por parte de Montaigne, conservando en el siglo XVIII toda su importancia, como vemos en Voltaire; éste comprendió el pluralismo de los grandes centros de desarrollo cultural, y, rechazando toda especulación sobre el «estado de naturaleza», consideró que lo humano y lo social están siempre ligados de un modo indisoluble. Se comprende que G. Klemm le considere el primero de los antropólogos —claro está que la palabra es aquí anacrónica— atribuyéndole la primera meditación significativa acerca de la noción de cultura.

II. Ambiciones

I

Las condiciones necesarias para la aparición de una antropología científica fueron reunidas un poco antes de mediados del siglo XIX, siendo propuesto un principio directivo para la interpretación de los hechos socio-culturales: el concepto de evolución. Este concepto estuvo presente por todas partes entre 1830 y 1840, animando las investigaciones y las reflexiones en los dominios más diversos, biología, sociología, filosofía, y dando el primer impulso a la antropología y unidad al período que va casi hasta fin de siglo. Algunos autores ignoraron o rehusaron el evolucionismo —y se dedicaron a temas menores, que no alcanzarían toda su amplitud hasta el siglo siguiente—, pero la mayoría se adhirieron a él. La apertura de este primer período está marcada por las apasionadas discusiones que siguieron a los descubrimientos e hipótesis de J. Boucher de Perthes, que fue el primero en plantear de un modo *inductivo*, a partir de 1838, el problema de la evolución de la humanidad. R. H. Lowie le concede, muy justamente, un lugar de honor entre los padres de la antropología. El final de este período puede ser situado hacia 1896, fecha en que fue presentada la comunicación de F. Boas titulada *The Limitations of Comparative Method in Anthropology.*[40] Es la primera contestación vigorosa de los métodos utilizados hasta este momento por la casi totalidad de los antropólogos, y estrechamente ligados a las tesis evolucionistas, acompañándose de un ensayo de definición de los métodos más realistas y más seguros, para abordar el estudio de los hechos socio-culturales. Ya volveremos sobre este

tema más adelante. De esta manera, el evolucionismo es vuelto a poner en primer plano, abriéndose una nueva fase de la investigación. Este cambio de orientación puede ser advertido por otro camino. Si bien al principio de este período es raro que el antropólogo sea el propio recolector de los datos que recoge —aunque se esfuerce en intensificar y organizar esta recolección—, hacia finales del período, por el contrario, parece necesaria, o por lo menos deseable, su presencia sobre el terreno. Así, se va desde la creación de las primeras asociaciones de sabios especializados —Société Ethnologique de París, en 1838; Ethnological Society de Londres, en 1843— a la organización [41] de las primeras expediciones que llevaron a los antropólogos sobre el terreno, no sólo para viajes de información, sino también para permanencias consagradas al estudio intensivo de problemas circunscritos —como el relacionado con el programa de investigación acerca de las poblaciones del Canadá occidental, establecido desde 1884 por la British Association for the Advancement of Sciences. Durante este período fueron multiplicándose las sociedades etnológicas o antropológicas —*lato sensu*— en todos los países occidentales; se crearon cátedras para su enseñanza —así, en Francia, en 1875, las de la École d'Anthropologie; y finalmente fueron creados museos etnográficos que habían de desempeñar un importante papel durante el período siguiente —el más antiguo es el de París, instalado en 1879 en el Palacio del Trocadero, y que se convertiría más tarde en el Musée de l'Homme.

La tesis evolucionista fue presentada con fuerza por L. Morgan en la introducción de su *Ancient Society*: [42] «Es indiscutible que algunas partes de la familia humana han vivido en un estado de salvajismo, otras en un estado de barbarie, y todavía otras en un estado de civilización, y es igualmente indiscutible que estas tres condiciones distintas están ligadas entre sí necesariamente, en una secuencia de progreso natural. Además, las condiciones en que se ha realizado todo progreso, y el paso

atestiguado de varias ramas de la familia humana por dos o más de estas condiciones, hacen probable que esta secuencia haya sido históricamente verdadera para toda la familia, hasta el estado alcanzado respectivamente por cada una de sus ramas.» Algunos años antes, E. B. Tylor, en su obra *Primitive Culture*,[43] definía una parte de la tarea de los antropólogos, diciendo que «son capaces de establecer, por lo menos, una escala algo burda de civilización» colocando simplemente a las naciones europeas «en un extremo de las series sociales y a las tribus salvajes al otro, y disponiendo el resto de la humanidad entre estos dos extremos». También enunciaría que «las instituciones humanas están estratificadas en niveles tan distintos como los de la tierra en que vive el hombre, sucediéndose en series substancialmente uniformes por todo el globo, independientemente de las diferencias de razas y de lengua que, en comparación, parecen ser superficiales, pero modeladas de un modo semejante por la naturaleza humana, que actúa a través de las condiciones cambiantes de la vida salvaje, bárbara y civilizada». Estas ideas esquemáticas no son del todo de Tylor (que, en algunos aspectos, puede ser considerado como uno de los padres del difusionismo y de las escuelas de historia cultural) ni del todo de Morgan (que ya veremos era capaz de una gran flexibilidad de pensamiento). Sin embargo, éstas son, en sí mismas y en la manera como son formuladas, plenamente significativas de este período. En la presente obra no indicaremos más que lo esencial de los postulados en que se apoyan y las consecuencias que entrañan.

Se trata de trazar los orígenes de las formas socioculturales de las sociedades modernas, consideradas como el punto de partida del progreso humano,[44] y proponer simultáneamente una tipología inteligible de las diversas sociedades y culturas existentes en el presente de un modo efectivo; esto es, definiendo las fases, condiciones o estados por los que pasan todos los grupos humanos, unos de un modo más rápido y otros más lento.

Las culturas diferentes de la occidental y menos «evolucionadas», representan ante nuestra mirada supervivencias de fases anteriores del desarrollo humano: «Las instituciones domésticas de los antecesores bárbaros, e incluso salvajes, de la humanidad, se hallan todavía manifiestas de manera completa en algunas partes de la familia humana, que, a excepción del período estrictamente primitivo, todavía conservan en parte las diferentes fases de este progreso».[45] Esta evolución de la humanidad se ha efectuado en una única dirección; todos los grupos humanos se han empeñado en caminos paralelos, de los que han recorrido una parte más o menos grande, pero siempre de la misma manera: «Todas las razas humanas han tenido, *a grosso modo,* un desarrollo del mismo carácter general partiendo del salvajismo».[46] Es esta una marcha de lo simple a lo complejo, de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo irracional a lo racional. El hecho de que se afirme esta evidencia con tanto vigor reside en que se trata de negar definitivamente las cosmogonías de la degradación progresiva o brutal del hombre: «La teoría de la degradación humana no es sostenible para explicar la existencia de los salvajes. Apareció a modo de corolario de la cosmogonía mosaica y fue aceptada en virtud de una pretendida necesidad totalmente inexistente.»[47] Lo que es objeto de estudio por parte de estos primeros antropólogos, no es una determinada sociedad o cultura, sino la totalidad de la cultura humana en el tiempo y en el espacio. Más adelante podremos ver de qué modo una rígida visión de la evolución los había de conducir con frecuencia al empleo de un método comparativo muy rudimentario —en el que uno piensa que cada elemento puede ser extraído sin perjuicio de su contexto concreto, y tiene extrapolaciones discutibles. El postulado fundamental es el de la unidad de la especie humana, desde luego unidad psíquica. Noción, sin duda, muy vaga, y de la que se han deducido consecuencias discutibles. Negada más tarde, por lo menos de hecho, por algunas escuelas del pensamiento, y vuelta a descubrir bajo otros as-

pectos por la antropología reciente, sigue constituyendo, sin embargo, una valiosísima aportación de este período. Los acentos con que L. Morgan habla de la «familia humana» no pueden dejarnos indiferentes.

Definido el objeto del estudio, con la amplitud que acabamos de ver, y valorizado hasta este punto el «método comprativo», es lógico que los antropólogos de este período trabajasen, sobre todo, a partir de las compilaciones de hechos e informaciones sobre los pueblos lejanos, o contribuyesen a componerlos. De hecho, el antropólogo de campo, en su sentido actual, apareció mucho más tarde. Pero en este período no todos los antropólogos ignoraron o desdeñaron el contacto directo con los grupos humanos dependientes de su estudio. L. Morgan describió a los iroqueses [48] y realizó incursiones más breves entre otras poblaciones indias. Su teoría, lo mismo que la de C. Darwin, se originó en contacto con los hechos. Ello incitaría más tarde a L. Fison y A. W. Howitt a emprender un estudio de la terminología del parentesco en algunas tribus australianas, para que le ayudase a verificar sus tesis acerca de la evolución de los sistemas de parentesco.[49] E. B. Tylor, al principio de su carrera, emprendió un viaje de información a Méjico,[50] volviendo más tarde a América y observando, rápidamente, a los indios pueblo. H. J. Sumner Maine pasó varios años en la India, ocupando diversos cargos administrativos y universitarios. Todos ellos publicaron los resultados de investigaciones localizadas o influidas por observaciones directas. Entre los sabios que permanecieron al margen de la corriente evolucionista, A. Bastian fue un viajero infatigable, recorriendo una gran parte del mundo como médico de la marina; establecido en Berlín y responsable de la creación de un museo etnográfico, todavía efectuó numerosos viajes, muriendo en las Antillas.[51] La oposición entre el investigador de oficina, el *arm-chair anthropologist* de este período, y el investigador de campo de los períodos siguientes, no se manifestó de una forma tan sencilla como se dice con fre-

cuencia, pues ninguno se negó, si se presentaba ocasión, a la recolección directa de datos, pero la permanencia sobre el terreno no tenía la significación que alcanzaría a finales del siglo XIX, y, sobre todo, en el XX. Entre los antropólogos, seguía existiendo la convicción de que no importaba cuál fuera el observador atento y consciente que le proporcionase los materiales utilizables, después del tratamiento crítico. Además, no siempre investigaba con el mismo tipo de datos; a la observación simplemente seria sucedería aquella que depende de la posesión de un equipo metodológico y técnico cada vez más preciso.

El antropólogo de este período no fue, pues, exclusivamente un compilador, un ratón de biblioteca, sino que seguía siéndolo aun cuando viajase. El mismo A. Bastian, que recorrió todo el mundo, era también un investigador de museo y de biblioteca de una perseverancia y eficacia extraordinarias. Toda esta generación de antropólogos poseía una curiosidad insaciable y una erudición sorprendente —incluso aunque ello no les permitiese llenar siempre todas las etapas de su escala de evolución. Se ha indicado que varios de ellos —y también de la generación siguiente— dominaban el campo completo de la antropología en su sentido más amplio. Un E. B. Tylor podía tratar de prehistoria y de lingüística tanto como de antropología social y cultural propiamente dicha. Estos investigadores crearon una disciplina —sin atribuirse a sí mismos, aparte E. B. Tylor, el título de antropólogo— y, por supuesto, no habían recibido formación como tales, sino que eran espíritus curiosos que continuaron sirviendo a su antigua disciplina al mismo tiempo que construían una nueva, y lo mismo sucedería todavía, en parte, con la generación siguiente. Así, J. J. Bachofen y L. Morgan, entre otros, eran juristas; A. Bastian, como ya hemos dicho, era médico; T. Waitz era filósofo; F. Ratzel había recibido una formación de biólogo y después de geógrafo. Notable convergencia, en función de un apasionado interés común por la historia de la evolución humana y la

interpretación de las diversidades culturales. Finalmente, para acabar de rendir justicia a una generación de investigadores tratados a veces con demasiada ligereza por sus lejanos sucesores, es necesario subrayar que el inconveniente del tratamiento a distancia de los materiales etnográficos se reduce considerablemente cuando es realizado por sabios dotados de un espíritu crítico siempre en guardia, preocupados por elegir los datos con severidad, y por proceder a todas las verificaciones indirectas posibles. Citaremos nuevamente el caso de E. B. Tylor: «No puede ser mayor —dice a su respecto R. H. Lowie— el servicio que Tylor ha prestado a la etnología al separar la escoria del oro de los antiguos cronistas, recuperando de esta forma un sólido conjunto de datos auténticos acerca de los aspectos y períodos de la civilización.» Añadamos a ello, que numerosos recolectores de datos, aunque no especialistas, proporcionaban agudas y profundas descripciones. A. Metraux, en su trabajo sobre *La religion des Tupinamba,*[32] advertía que nuestros conocimientos acerca de algunas religiones indias del Brasil eran debidos más a los relatos de antiguos viajeros que a los estudios propiamente etnográficos que les habían sido consagrados. El misionero, el comerciante, el administrador perspicaces, disponiendo de un tiempo muy largo para acumular sus observaciones, podían reunir materiales tan preciosos como los antropólogos, en un período durante el cual sabían ya, en verdad, plantear los problemas, pero no disponían todavía de técnicas especializadas de recolección, ni del tiempo necesario para que ésta fuese completada. Hemos señalado, para los períodos precedentes, la importancia de este esfuerzo de descripción, y citado como ejemplo algunos textos. Ello siguió a lo largo del siglo XIX. Es suficiente recordar, entre otros, después de A. de Humboldt, el abate Dubois, W. Ellis, J. L. Burckhardt, A. d'Orbigny, E. Huc, H. R. Schoolcraft, D. Livingstone[33] antes de 1860; y hasta fines de siglo, reteniendo únicamente aquellos cuyos trabajos gozan de un favor particular al lado de los antropólogos

profesionales, R. Codrington, H. Callaway, B. Spencer y F. J. Gillen.[54] Éstas son contribuciones de gran valor, que hacen sentir menos el que los antropólogos hayan tardado en consagrar una mayor parte de su tiempo a la permanencia sobre el terreno.

En este período, los antropólogos son ya demasiado numerosos para pretender citarlos a todos. La literatura antropológica es abundante, de una calidad innegable, y, en parte, repetitiva: los cuadros culturales de la humanidad son muy numerosos, especialmente en lengua alemana. T. K. Penniman señala humorísticamente que «es probable que todo alemán que no está en condiciones de escribir un *Allgemeine Kulturgeschichte* en diez volúmenes, lo está para escribir un *Die Völkerkunde* en veinte volúmenes». La aportación teórica es, aquí, frecuentemente mediocre. No vamos a retener, después de G. Klemm y de T. Waitz, que entre 1840 y 1860 representan el papel de precursores, más que los nombres de A. Bastian y de F. Ratzel. Los ingleses y americanos, más resueltamente evolucionistas en conjunto, basaron sus esquemas sobre la historia del progreso humano, en la consideración privilegiada de un sector de la realidad socio-cultural, con frecuencia en el de los hechos de parentesco; es suficiente citar a J. F. Mac Lennan y a L. Morgan. J. H. Sumner Maine debe ser colocado completamente aparte, y, por el contrario, al suizo J. J. Bachofen hay que considerarlo dentro de este grupo. A partir de 1870, E. B. Tylor aparece como uno de los maestros del pensamiento de la antropología británica, y como un anuncio de los acontecimientos ulteriores. En este período de construcción de la antropología social y cultural, Francia estuvo un poco ausente. Se practican estudios de sociología, pero, dentro de la antropología, en su sentido más amplio, lo que se desarrolla especialmente es el estudio de las características físicas del hombre; P. Broca elaboró las técnicas,[55] P. Topinard y A. de Quatrefages utilizaron las ideas darwinianas para hacer progresar los trabajos de descripción y clasificación de las

razas humanas.[56] Si bien no dejaron en el olvido los aspectos sociales y culturales de la historia humana, no centraron su atención en ellos. La obra de J. Deniker, a fines de siglo, revela todavía claramente la manera como eran considerados por esta escuela. El mismo título es muy significativo: *Les races et les peuples de la terre*, en el que los datos etnográficos no hacen sino completar la descripción de los grupos raciales.[57] En estas condiciones, no es sorprendente que nacieran en Francia las teorías que valorizan el factor racial en la interpretación de la historia de la humanidad. En 1853, A. de Gobineau publicó *Essai sur l'inégalité des races humaines*, negando prácticamente toda influencia del medio sobre el hombre, y viendo la única explicación del progreso, decadencia y estancamientos, en las diferentes mezclas raciales producidas en el curso de la historia. La investigación francesa en este dominio se manifestaría, pues, especialmente, por la recolección de la documentación etnográfica; será necesario esperar el principio del siglo siguiente para que contribuya al progreso teórico de la antropología social y cultural.[58]

II

Las grandes obras de resonancia evolucionista fueron publicadas entre 1860 y 1880. Pero, ya en 1843, G. Klemm,[59] después de algunos filósofos del siglo XVIII, propuso el reconocer las fases en el desarrollo de las sociedades humanas, distinguiendo tres: el salvajismo, la sumisión y la libertad. Esquema ternario que alcanzaría gran fortuna, y que, bajo diferentes formas, aparecería más tarde repetidamente. Entre las dos primeras fases, las diferencias son de orden técnico y económico: después de la recolección, vienen la agricultura y la ganadería; de orden social: después de la horda viene la tribu, reconociendo la autoridad de jefes con carácter sacerdotal. Por otra parte, la segunda fase conoce el empleo de

la escritura. Pero la tercera fase sólo podrá explotar y desarrollar sus adquisiciones gracias a la secularización de la autoridad, que permitirá la expansión de la capacidad inventiva del hombre, en todo los dominios. Pero, como hemos visto, el paralelismo que caracteriza a las grandes tesis evolucionistas no está plenamente recogido por G. Klemm. En efecto, él distingue en la humanidad dos clases de «razas», unas activas y otras pasivas, aunque, por otra parte, indispensables ambas del mismo modo que lo son la invención y la conservación. Si las primeras han conocido sus propias fases de salvajismo y sumisión, por sí mismas, sometiendo a las segundas, han podido hacerlas entrar en la última fase del desarrollo. G. Klemm no da, en verdad, una visión que pudiéramos llamar gobinista de este desarrollo; sin embargo, el hecho de que estas razas activas nacieran en algún lugar de Asia Central, y de que la raza germánica la represente de manera eminente, evoca ya algunas de las tesis del «arianismo». Pero no retengamos de este autor más que una primera formulación, antes del darwinismo, de una teoría de la evolución.

Con la publicación, en 1861, de la obra de J. J. Bachofen: *Das Mutterrecht*, comienza un período de reflexión mas profunda. Si bien no son completamente olvidados los datos obtenidos de las «sociedades primitivas», la tesis de J. J. Bachofen se basa, sobre todo, en la interpretación de los textos de la antigüedad, Herodoto y Estrabón entre otros. La idea esencial es la de la anterioridad de la descendencia matrilineal sobre la patrilineal. A cada uno de los sistemas de filiación corresponden formas particulares de derecho y religión —religión de la Madre-Tierra opuesta a la de los dioses celestes. El trastorno que condujo a la substitución de la relación padre-hijos por la relación madre-hijos, como relación social fundamental, es explicado en el lenguaje del mito por la literatura griega consagrada a los Átridas y a sus dramas domésticos. Es la segunda revolución en la historia de los sistemas de parentesco. La primera había marcado el

paso de la primitiva promiscuidad —noción que todavía gozará de gran favor durante mucho tiempo— al derecho materno; éste se expresa también, al nivel del mito, por los relatos concernientes a las amazonas. Por tanto, en el desarrollo de las sociedades se definen tres fases sucesivas. Algunas instituciones representan vestigios de la segunda fase, que perviven en la tercera: por ejemplo, en el aspecto religioso; otras continúan expresando, sin que los hombres actuales tengan conciencia de ello, el paso de una fase a otra: por ejemplo la curiosa costumbre de la covada —según la cual, el hombre se comporta como si hubiese sido él quien hubiese dado a luz al hijo—, costumbre a la que los antropólogos dedicarán mucha atención: siendo ésta una de las armas preferidas por los partidarios de las teorías de convergencias y de evolución paralela en contra de las tesis difusionistas. No se trata aquí de emprender la crítica de la obra de J. J. Bachofen, sino solamente de remarcar que aparecen en ella muchas confusiones, por ejemplo, entre la filiación materna y el matriarcado, de las que la antropología no se desembarazará más que muy lentamente. La existencia de una línea única de evolución de las estructuras de parentesco no es susceptible de demostración, pero la puesta en evidencia del papel jugado en muchas sociedades por la descendencia matrilineal, constituye una aportación esencial. La reflexión de F. J. Mac Lennan se dirige en el mismo sentido, sin duda, de modo independiente, y conducido a conclusiones en parte semejantes.[60] Ya hemos citado la profesión de fe evolucionista de este autor; el cual no sólo se esfuerza en definir las sucesivas formas dentro de la historia del parentesco y del matrimonio, sino también en descrifrar las causas del paso de una a otra forma —como la frecuencia del infanticidio de las hijas, en el período de transición entre la promiscuidad primitiva y el derecho materno por una parte, y el desarrollo de la poliandria por otra— y en hallar las correlaciones existentes entre los cambios dentro del matrimonio y el sistema de descendencia y los cambios acae-

cidos en otros sectores de la realidad social —como entre la aparición del derecho paterno y el desarrollo de la propiedad privada. No es necesario insistir en lo que tal construcción tiene de discutible. Sin embargo, vamos a ver más adelante el gran valor de la herencia conceptual y terminológica de F. J. Mac Lennan. No siempre los autores pasan a la posteridad por el aspecto de su obra que les era más querido.

Es L. Morgan quien, siguiendo esta misma línea, desarrollaría la investigación de una manera más sistemática. Su *Ancient Society* apareció bastante más tarde, en 1877. Es sabido que la celebridad de este autor no es debida tan sólo a la calidad de sus descubrimientos. La escuela marxista le asegurará, por medio de F. Engels, una audiencia que él seguramente no esperaba tener, en lo esencial, para su esquema de evolución de las sociedades humanas. Evidentemente fue la cuarta y última parte de su obra la que llamó más la atención: «El desarrollo de la idea de propiedad.» Sin embargo, no es el cuadro sobre la evolución humana lo que nos hace considerar a L. Morgan como a uno de los fundadores de la investigación antropológica moderna, sino su muy rica contribución al estudio de los sistemas de parentesco, sobre la que volveremos a tratar más adelante. Recordemos que él distinguía tres grandes fases en la historia de la humanidad, ya indicadas en la cita que hemos hecho a comienzos de este capítulo: salvajismo, barbarie, civilización. Cada una de estas fases se divide a su vez en tres períodos: antiguo, medio y tardío. El principio de cada período se halla señalado por uno o una serie de inventos mayores. Pero éstos no son más que puntos de referencia. L. Morgan definía cada período por una serie de rasgos complejos, y se esforzaba en hacer aparecer las correlaciones existentes entre sus características técnicas, económicas, sociales, religiosas, políticas. De ahí el interés que los marxistas han prestado a su obra. Aparte las reservas con que deben ser considerados los resultados, sistemáticos en exceso, de esta tentativa, hay que recono-

cer que, por lo menos en este aspecto, el espíritu con el que fue desarrollado era de una totalidad muy moderna tanto en la antropología como en la sociología. En el punto de partida de los trabajos de L. Morgan se halla la atenta consideración de los sistemas, y en particular de las terminologías de parentesco. La encuesta efectuada entre los iroqueses le condujo al descubrimiento de las terminologías denominadas clasificatorias del parentesco, o por lo menos a su primera descripción minuciosa y al planteamiento de toda una problemática a su respecto.[61] No siendo ésta demasiado aceptable, en su conjunto, por diversas razones: la terminología supone revelar exactamente el significado de las relaciones de parentesco que sirven para denominar, y en la actualidad sabemos que la coincidencia entre los dos órdenes de hechos está lejos de ser perfecta; por otra parte, y, sobre todo, L. Morgan, en función de sus puntos de vista estrictamente evolucionistas, se esfuerza en constituir unas secuencias lógicas en el desarrollo del parentesco y del matrimonio, lo que le conducirá a graves distorsiones, como por ejemplo la de colocar a los polinesios entre los grupos humanos de tipo más primitivo. Las terminologías clasificatorias del parentesco le parecen ser un vestigio de la promiscuidad sexual primitiva, que manifiesta la existencia del matrimonio de grupo que tan sólo es reducido progresivamente a matrimonio individual al final de la fase de barbarie. A partir del momento en que existe el matrimonio, pueden distinguirse cinco «formas diferentes y sucesivas» de familias, «poseyendo cada una de ellas una institución matrimonial que le es particular». De esta manera se suceden, pasando de una a otra, mediante una serie de «gradaciones insensibles», cinco formas de familias, de las que tres son fundamentales, y han «creado tres sistemas distintos de consanguinidad, existiendo todavía todos ellos» en las sociedades actuales. Es la «familia consanguínea» propiamente dicha, en donde el matrimonio por grupo afecta a todos los miembros de una misma generación; la familia «turánida»,[62] en la

que no interviene más que una parte de la generación, por ejemplo sobre la base de una distinción fundamental entre las hermanas —y las primas por línea paralela— por una parte, y las primas cruzadas por otra; la familia «monógama», que es la familia occidental actual. Las otras dos formas —sindiasmiense y patriarcal—, no son más que formas «intermedias», cuyo principal papel es el de preparar conjuntamente la aparición de la familia monógama. Ni que decir tiene que el esquema es muy sencillo. El hecho más importante a señalar es que, en las dos primeras formas, el tipo de matrimonio de grupo descrito por L. Morgan es una *deducción* de las terminologías clasificatorias de parentesco que revelan: por una parte, identificación de todos los miembros de una misma generación, y, por otra, sistema de cuatro clases. Ello es suficiente para indicar la metodología de este autor.

La atención dedicada a los sistemas familiares y matrimoniales no se debilitará durante todo este período. Debemos señalar, entre otras, la obra de E. Westermarck, que conocerá nuevos desarrollos durante el siglo siguiente.[63] Éste pertenece, sin ningún género de dudas, a la fase evolucionista del pensamiento antropológico, a pesar de que rechaza los excesos y los esquematismos. Así, niega la concepción de Morgan sobre la promiscuidad primitiva, y, apoyándose en los datos proporcionados por la sociología animal, ve en la familia dirigida por un macho «protector», una forma original de agrupamiento. Niega que los sistemas de parentesco patrilineal hayan sido siempre precedidos por sistemas matrilineales, sin subestimar, por otra parte, la importancia de éstos en gran número de sociedades. E. Westermarck, después de F. J. Mac Lennan, ha señalado el interés de un estudio de las reglamentaciones exogámicas del matrimonio, y ha visto en la exogamia una «extensión natural» de la prohibición del incesto, concediendo así gran atención a lo que seguirá siendo uno de los problemas centrales de la reflexión antropológica ulterior. Por lo menos, ha planteado problemas significativos a este respecto, a pesar de que sus respuestas parecen hoy en día sin valor, y contradictorias

entre sí. En efecto, sugiere la existencia de un horror o de una instintiva repugnancia hacia el incesto. Pero, al mismo tiempo, da dos explicaciones muy distintas: por una parte, la constatación de los efectos nefastos de las alianzas consanguíneas habría sido transmitida de generación en generación; por otra, se manifestaría el desagrado por las relaciones sexuales cuando hay en causa «personas que hayan convivido en relaciones íntimas y prolongadas a partir de un período de la vida en que la acción del deseo (sexual) está naturalmente fuera de lugar». Estando muy lejos de una interpretación «sociológica».

Pero entre tanto, y paralelamente a la obra de L. Morgan, comenzaba a elaborarse la de E. B. Tylor, la cual dominó el pensamiento antropológico hasta fines de siglo, y no únicamente en la Gran Bretaña. La generación siguiente, en particular F. Boas, reconoció su deuda para con él. Indudablemente, su obra fue menos espectacular que la de L. Morgan, y también menos capaz de suscitar el interés fuera del dominio propio de la antropología; aunque es de notar que ejerció alguna influencia sobre otros sabios británicos de la época que trabajaban en campos distintos: sociólogos,[64] psicólogos[65] e incluso biólogos. Obra más diversa —acaparan su atención uno tras otro la tecnología, el lenguaje, el parentesco y el matrimonio— y también más matizada: E. B. Tylor, a pesar de la calificación que le hemos dado a comienzos de este capítulo, puede ser tanto un difusionista como un evolucionista: al menos rechaza como única fórmula de explicación el paralelismo en la evolución. Finalmente, y, sobre todo, su aportación metodológica es más rica y profunda. Ya hemos mencionado la importancia y la calidad de su trabajo de selección y de crítica de los materiales etnográficos con los que preparó la publicación de sus grandes obras como *Researches into the Early History of Mankind* (1865) o *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion* (1871). Aparece también en su obra la preocupación por elaborar métodos de interpretación propiamente

científicos. Su artículo *On a Method of Investigating the Development of Institutions, applied to the Laws of Marriage and Descent* proporciona un excelente ejemplo de ello. Sugiere que se efectúe un estudio de las correlaciones entre las costumbres y su frecuencia, que permita distinguir las que están unidas orgánicamente y aquellas cuya coincidencia no aparece con mayor frecuencia de lo que permite suponer la ley de las probabilidades.[68] Considera de esta manera las relaciones entre las normas de residencia en el matrimonio, y toda una serie de hechos diversos como los comportamientos que evitan el que se miren los cuñados frente a frente, el matrimonio por rapto, el levirato, la covada, etc., y de todo ello cree posible deducir la anterioridad de la residencia uxorilocal sobre la virilocal. Con tales investigaciones, el método antropológico entra indudablemente en su edad adulta. E. B. Tylor pone siempre en duda los modelos de explicación simple y está atento a la multiplicidad de factores que deben ser tenidos en cuenta para justificar tal o cual costumbre o institución. El mismo texto que acabamos de citar demuestra que la tecnonimia no es una consecuencia necesaria de la residencia uxorilocal, ni tampoco el evitar el frente a frente de los cuñados; debiendo contentarse con notar que frecuentemente se encuentran ligadas. Las conclusiones que se deducen de la reflexión metodológica de E. B. Tylor no pueden ser mejor explicadas de lo que lo ha hecho R. H. Lowie: «Así, substituye el concepto metafísico anticuado de causa por el concepto matemático de función... La noción de "ley" purificada de esta manera, pasa a ser la misma que se halla en la definición de los físicos y de los filosóficos —una limitación de nuestras previsiones a la luz de la experiencia.»

Al presentar el balance de esta segunda mitad del siglo XIX, volveremos a referirnos a la aportación de las investigaciones de E. B. Tylor, ya que él supo poner de relieve los lazos existentes entre los fenómenos considerados hasta entonces separadamente: así, entre la regla

de exogamia y las terminologías clasificatorias del parentesco, que considera como dos aspectos de una misma realidad, como dos hechos que cumplen conjuntamente una misma función.[67] La verdadera simplificación no aparece más que al término de una investigación, y, como resultado de la misma, es preciso evitar las simplificaciones al principio. E. B. Tylor permanece siempre alerta a la complejidad de los hechos y, al revés de lo que sucede con algunos investigadores de este período, que evocaremos más adelante, se preocupa de usar la prudencia en el empleo del método comparativo. Una misma costumbre o una misma institución puede cumplir, según las sociedades, una función muy diferente. Tanto en el artículo ya mencionado como en otros —por ejemplo, el que dedicó al totemismo en 1899—, e incluso ya en su *Primitive Culture,* invita a no deducir rápidamente una identidad dentro de la escala de la evolución, de una semejanza entre instituciones o creencias en las sociedades que las revelan. Es esta prudencia la que le condujo también a dar un lugar cada vez mayor al concepto de difusión en la interpretación de las similitudes culturales. Es, sin duda, el primero en haber sugerido la hipótesis del origen indonesio de una gran parte de la cultura malgache, a partir de ejemplos tomados de la tecnología; así como, si no la de un origen asiático de los indios de América, por lo menos de algunos aspectos de sus culturas. Su análisis de las mitologías demuestra el cuidado con que se esforzaba en distinguir las convergencias y los resultados de contactos históricos. Otra brecha practicada en el evolucionismo integral: la aceptación de eventuales regresiones, y la constatación de que, en una sociedad conocida, los diferentes sectores culturales pueden desarrollarse a distintos ritmos, produciendo distorsiones que plantean un problema específico cada vez, y que sólo las consideraciones históricas pueden permitir resolverlas. Como suele suceder, E. B. Tylor no siguió siempre sus propias invitaciones a la prudencia. En los importantes análisis que dedicó a la religión —entre

otras cosas se le debe la elaboración del concepto de «animismo»— dio, en verdad, prueba de un exceso de celo evolucionista, negando, por ejemplo, que la noción de dios todopoderoso pudiese hacer su aparición antes de una fase bastante tardía del desarrollo humano. En todo caso, nunca podríamos subrayar en todo su mérito los trabajos de este investigador y la influencia ejercida a partir de 1883 por sus enseñanzas en Oxford. También contribuyó a la redacción de las grandes ediciones de la célebre guía para encuestas que constituyen las *Notes and Queries on Anthropology*.[68] Y, finalmente, se encuentra entre quienes sugirieron la organización de la primera gran investigación sistemática sobre el terreno, en el Noroeste canadiense, en la que nosotros vemos el anuncio del período siguiente.

No todos los antropólogos supieron atemperar lentamente su evolucionismo, como lo hizo, en numerosos aspectos, E. B. Tylor. Así, J. G. Frazer —que le debe su vocación— siguió siempre apegado a un paralelismo demasiado rígido. Un hecho más grave, una de las formas más discutibles del empleo del método comparativo y una de las maneras más simplistas de practicar la interpretación psicológica de las costumbres y de las instituciones, sucedió, a causa de este autor, al tratamiento con precaución de los hechos. La enorme obra de J. G. Frazer —en particular su «Rama dorada»,[69] que, de edición en edición, se fue ampliando hasta alcanzar los doce volúmenes— marca un vivo contraste con la obra de su maestro. Pero, gracias a sus cualidades literarias, atrae la atención de un público mucho más amplio que el de los meros especialistas. La amplitud de la información, la habilidad en la exposición, la convierten, todavía en la actualidad, en una lectura apasionante. J. G. Frazer fue sin duda uno de los más eficaces propagandistas de la antropología. Dos temas esenciales se encuentran en el punto de partida de su reflexión: el totemismo, y sobre todo el sacrificio al dios.[70] El caso del sacerdote de Diana, en Aricio, que accedía a su función por el asesinato de su predecesor, hasta que él era asesinado a su vez, fue el primero que retuvo su atención. Entonces, acumuló una muy abundante documen-

tación comparativa concerniente a la muerte y la resurrección del dios, el sacrificio del dios o de su representante, la realeza divina, los rituales de la cosecha que en la Europa del siglo XIX perpetúan en el folklore formas antiquísimas de la actividad y de las concepciones religiosas. Al mismo tiempo, J. G. Frazer desarrollaba una teoría general de la religión. Para él, la religión está precedida por la magia, y aparece como una consecuencia de la decadencia de ésta. El hombre se esforzó primeramente en controlar el mundo exterior por la aplicación de la magia, y después, advirtiendo su ineficacia, postuló la existencia de fuerzas desconocidas a las que es posible propiciar, por medio de la plegaria y el sacrificio. En lugar de constreñir, compone. La magia es una ciencia prematura: que implica la relación de causalidad, pero el conocimiento de las leyes de la naturaleza era insuficiente para que su utilización pudiese ser eficaz. Ya volveremos más adelante a tratar este aspecto de la reflexión de J. G. Frazer.

III

Si bien los evolucionistas dominaron el escenario antropológico durante la segunda mitad del siglo XIX, no fueron los únicos en ocuparlo. Algunos francotiradores en el mundo anglosajón, y sobre todo los investigadores alemanes, o bien negaron los postulados del evolucionismo, o fundamentaron sus trabajos sobre bases diferentes. Es necesario citar aquí el complejo caso de H. J. Sumner Maine, cuya primera gran publicación, *Ancient Law*, data de 1861. Ciertamente, tomó, como es natural, el lenguaje de las teorías evolucionistas, y participó en las grandes discusiones de su época, sosteniendo la anterioridad de la descendencia patrilineal, lo mismo que otros sostuvieron la de la descendencia matrilineal. Pero estuvo siempre dispuesto a limitar el campo de aplicación de su esquema a las sociedades históricas de que trataba, dejando abiertas las cuestiones referentes a las «sociedades primitivas». Se dedicó, sobre todo, a discernir las tendencias evolutivas en sectores precisos de la

realidad socio-cultural: del predominio de los lazos de sangre al predominio de los lazos territoriales, del de concepto de estatuto social al del de concepto de contrato, etc. Nos hallamos aquí, evidentemente, mucho más próximos a los hechos. A medida que proseguía su investigación, dudaba, cada vez más, de que todas las sociedades humanas hayan conocido, según un mismo orden de sucesión, las mismas fases de desarrollo. Tal concepción le parecía arbitraria y, a su parecer, dejaba demasiado lugar a la imaginación. La influencia de H. J. Sumner Maine fue, en su época, relativamente reducida; no obstante, debemos señalar, en algunos aspectos, la tonalidad modernísima de su obra.

Por su parte, después de G. Klemm, y en orientaciones sensiblemente diferentes, la antropología alemana experimentó un importante desarrollo. A pesar del carácter parcelario de la documentación disponible, algunos de ellos prefiguran las reflexiones antropológicas más actuales. Así, T. Waitz, en su *Anthropologie der Naturvölker*, cuya publicación se inició a partir de 1858, insiste en la unidad del hombre, sin basarla, como tantos otros después de él, en los paralelismos de la evolución. Unos grupos humanos han progresado más que otros, han desarrollado civilizaciones más ricas; lo que no significa que estén en posesión de dones superiores, ligados, por ejemplo, a la constitución racial. Este progreso no se explica solamente por la sola acción directa de los determinismos del medio natural: ofreciendo posibilidades que son desigual y distintamente explotadas. En definitiva, es la situación global de cada grupo humano, la totalidad de su historia, los contactos más o menos intensos con otros grupos, las convergencias de factores y de circunstancias favorables o desfavorables los que justifican la diversificación de las sociedades y culturas y la amplitud de las diferencias que presentan entre sí. La sospecha frente a las explicaciones unívocas y a los esquemas ambiciosos aparece asimismo en A. Bastian. Ya hemos visto que fue un gran viajero, y su preocupación

por la observación directa, que conservó durante su vida. De una obra tan amplia pueden retenerse algunos aspectos esenciales.[71] A. Bastian se afirmaba antievolucionista, por razones a la vez buenas y malas. Sin embargo, señalaba la profunda unidad psíquica de la humanidad, la cual dispone de un número limitado de «ideas elementales» que se combinan de manera variada, y, sobre todo, adquieren formas distintas según los tipos de economías sobre las que viven las sociedades —estas variaciones en la organización económica expresan, en lo esencial, la acción del medio geográfico. Las formas particulares que adquieren las «ideas elementales» son transmitidas, dadas y prestadas, con motivo de los desplazamientos de población y de toda clase de contactos. El progreso es el resultado de la acumulación de tales mezclas entre elementos culturales, mientras que los grupos humanos aislados se estancan. Cada sociedad realiza su propia configuración de «ideas elementales», y cada una de ellas adquiere una coloración específica. De ahí que se haya producido una extraordinaria multiplicidad de combinaciones en el curso de la historia, de las que algunas persisten, mientras que otras desaparecen. Y de donde, también, la constitución de «provincias geográficas» de una relativa homogeneidad, a las que el período siguiente denominará «áreas culturales» o «círculos culturales», provincias que no están separadas entre sí más que excepcionalmente, y que, por el contrario, están casi siempre en incesante interacción. Pero es preciso tener mucha precaución en el examen de lo que más tarde será llamado los hechos de difusión: los cuales deben ser siempre susceptibles de prueba; un toque de atención de este tipo no es superfluo si se piensa en los excesos de la escuela hiperdifusionista que volveremos a encontrar en el capítulo siguiente. La fórmula «ideas elementales» es muy significativa de la orientación del pensamiento de A. Bastian. Lo que a él le parece esencial son los conceptos, las creencias, sobre los que se basan las instituciones. Posición discutible, pero que no dejará de ser utilizada en

otras ocasiones bajo distintas formas por otros investigadores, y no precisamente por influencia de A. Bastian; ya volveremos a tratar de ello en el último capítulo del presente trabajo. La obra de A. Bastian no está exenta de contradicciones; su oposición al evolucionismo no le impide afirmar la existencia de una ley de desarrollo de los hechos sociales y culturales, a la que podríamos denominar ley de complejidad creciente —que, por otra parte, no desarrolla claramente. Gran número de sugestiones anuncian los temas esenciales de investigación, pero con frecuencia quedan bruscamente interrumpidos.

F. Ratzel, lo mismo que A. Bastian, dedica una gran atención a la influencia del medio sobre las sociedades humanas y a la distribución geográfica de las culturas. Sus dos publicaciones esenciales, la enorme *Völkerkunde* y la *Anthropogéographie*,[12] revelan netamente estas orientaciones. Ya hemos visto que F. Ratzel era, por su formación, un geógrafo. Algunos de sus alumnos, con un celo excesivo, han sostenido un determinismo geográfico demasiado rígido, que en su obra estaba más matizado. En efecto, si bien insiste en la importancia del medio físico, considera que no existe jamas una respuesta única y necesaria para las exigencias que plantea. Es indispensable el estudio de las condiciones geográficas, pero ellas constituyen únicamente uno de los factores que deben ser tomados en consideración. Más importante es el de la distribución de las poblaciones en el espacio: aislamiento o contacto, son nociones clave para explicar los estancamientos a los desarrollos culturales. Para F. Ratzel, el mundo que entrevé el antropólogo es *uno*, éste ha sido recorrido en todos los sentidos, en desplazamientos lentos o rápidos, por gran número de grupos humanos que han tenido múltiples contactos entre sí. De estos contactos han surgido nuevos centros de desarrollo cultural, mientras que los grupos, que por diversas razones no podían ser integrados o adaptarse, han sido rechazados hacia la periferia. De ahí la existencia de «zonas marginales», en el mundo actual, en donde se han refu-

giado los débiles y los vencidos de la historia cultural, y en donde se han visto bloqueados los progresos culturales. Esta noción volverá a ser esgrimida por algunas escuelas de antropología histórica. Según F. Ratzel, el tiempo juega un papel tan importante como el espacio, y dedica una gran atención a la historia; en definitiva, la invención es rara, y la transmisión y la diseminación son más frecuentes. Fue uno de los primeros en intentar definir los criterios sobre los que hay que apoyarse para demostrar la existencia de un hecho de difusión y en aplicar esta definición a ejemplos precisos. No obstante, ello no bastó para impedirle faltar a sus propias reglas, afirmando, sin pruebas, conexiones entre hechos muy alejados, así como plantear hipótesis históricas discutibles: su concepción de una humanidad en incesante movimiento de un lugar a otro del globo, permite suponer que dos hechos semejantes tienen siempre el mismo origen, cualquiera que sea la distancia que los separe. Menos prudente que A. Bastian, abre el camino a los excesos del hiperdifusionismo —que, en su caso, es al mismo tiempo un microdifusionismo. Muchos de los aspectos de su presentación del conjunto de culturas humanas en su *Völkerkunde* han sido negados por una investigación más exigente. La reflexión de F. Ratzel es una de la más ricas de su época. E. B. Tylor reconoció su importancia, y le abrió, en los últimos años de su vida, las columnas de la *Année sociologique*; la escuela de Durkheim también reconoció su valor.

IV

El desarrollo de la investigación alemana introdujo una cierta diversidad en la historia de las corrientes del pensamiento antropológico en esta segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, todo balance de este período debe recordar primeramente los problemas que planteaba la aceptación de los postulados evolucionistas por la ma-

yoría de los investigadores. Sin duda, y como hemos notado al comienzo de este capítulo, es necesario un principio director —aunque lentamente se pongan de manifiesto sus insuficiencias— que ayude a constituir la disciplina, por lo menos de un modo sumario, y las teorías de la evolución han jugado indiscutiblemente este papel. Pero a causa de su carácter excesivamente sistemático, e igualmente a causa del halo de prejuicios y de concepciones confusas que, si bien no estaban necesariamente ligadas a ellas, se mantenían en torno a ellas, dándoles, en caso de necesidad, formas nuevas, condujeron a simplificaciones, a errores, y a afirmaciones supuestamente objetivas. Cuando llegue el momento será, pues, preciso descartar ese principio director, aunque conservando una parte de lo que se ha hecho bajo su impulso. Esto es lo que se realizó a partir de los últimos años del siglo XIX; lo mismo que, como ya hemos visto, algunos autores anteriores habían ya iniciado, demasiado pronto para poder ser escuchados y tal vez también demasiado pronto para que su impugnación fuese justa. Tendremos esto presente al evocar brevemente las debilidades de esta corriente de pensamiento y de investigación. No se trata, claro está, de realizar aquí una crítica: después de lo que tantos antropólogos han descubierto y escrito a partir de este período, ello sería de una facilidad injusta; se trata únicamente de indicar los límites que implicaba en el desarrollo de la investigación.[73]

Primer punto esencial gracias a esta teoría, la historia se simplifica, hasta el extremo de que para los partidarios del paralelismo más riguroso, cada sociedad contiene en sí misma toda la historia de la humanidad —potencialmente en una parte más o menos grande, según la fase de desarrollo que ha alcanzado. O más bien, implícitamente, los «paralelistas» tienen una cierta tendencia a dividir la historia de la humanidad en dos partes; una de ellas concierne a las sociedades «civilizadas», siendo bien conocidos los acontecimientos que en ella se encadenan, no pudiendo negarse ni su complejidad, ni la im-

portancia de los contactos, de los cambios, o de las transmisiones culturales. Pero de la otra, que concierne a las «sociedades primitivas», se tiene una cierta tendencia a percibir solamente los acontecimientos independientes, y sin sorpresa, puesto que han escalado y deben escalar los mismos grados de una escala de evolución. Son, según una fórmula que será empleada más tarde, «sociedades sin historia»; tal expresión contiene algo más que una simple constatación de ignorancia de los acontecimientos históricos concretos que han acontecido. Esta ignorancia queda en cierta manera rectificada colocando el desarrollo de estas sociedades en un período abstracto; tiempo de la evolución, bien distinto del tiempo concreto de la historia. Esta cuestión será examinada nuevamente en la continuación de este trabajo, a propósito de las escuelas de antropología histórica por una parte, y de las recientes reflexiones acerca del cambio social y cultural por otra. Está implícita la negación del pasado complejo de las sociedades «primitivas» actualmente observables, cuando los hombres que las componen están presentes, como sucede con nuestros «antepasados contemporáneos» —éste es el título, bastante posterior, de una obra de divulgación antropológica, pero una de las citas de L. Morgan presentada a comienzos de este capítulo, ha tenido sensiblemente la misma resonancia. Al rechazar las perspectivas evolucionistas, la antropología advirtió el hecho de que estas sociedades son también el resultado de una larga historia, que no puede, en todos los casos, ser declarada demasiado rápidamente como incognoscible. Notemos, al mismo tiempo, que esta concepción incompleta de la historia está, de hecho, indirectamente unida a estas persistencias etnocéntricas que hemos mencionado en el capítulo precedente. En este período aparecen frecuentemente jerarquizaciones prematuras de las socidades humanas, lo que no hace más que reflejar una vanidad cultural de los hombres del siglo XIX, convencidos de que tienen en la mano la llave del progreso definitivo. Cuando ya no subsisten las idealizaciones románticas

del buen salvaje, éstas son reemplazadas por apreciaciones peyorativas —así, cuando L. Morgan declara que «todas las religiones primitivas son grotescas y en cierto modo ininteligibles»— y por discutibles juicios de valor. No es necesario convertir en responsable al evolucionismo, como tal, de este hecho: indudablemente, tales apreciaciones y tales juicios se hubieran aglutinado a otros desarrollos teóricos, tomando únicamente otras formas.

En el plano del método es en donde se perciben mejor los inconvenientes de la aplicación sistemática de la teoría de la evolución. Ya hemos señalado hasta qué punto de distorsión someterá los hechos L. Morgan, por ejemplo. Es necesario añadir que, cuando carecía de datos, procedía a atrevidas extrapolaciones. Así, planteada la anterioridad de la descendencia matrilineal, afirmó su existencia en la primera fase de desarrollo de la sociedad romana, aun reconociendo que no disponemos de datos acerca de este punto. Simple consecuencia del postulado de las etapas idénticas y necesarias de la evolución, presentado en los comienzos de este capítulo. Tan grave como el uso de la extrapolación es la oposición a aceptar los hechos que no pueden entrar dentro de un esquema general de explicación. Se ha señalado que incluso el muy prudente E. B. Tylor sucumbió a esta tentación, en su interpretación de los hechos religiosos. Así, pues, el método comparativo implicado por todos estos trabajos,[74] debe ser objeto de serias reservas. Existe la tendencia a atomizar la realidad, a tratar los hechos separadamente de su contexto global, el cual es, en definitiva, el que permite comprenderlos. Se constituían así series de hechos semejantes, identificables porque procedían de sociedades consideradas como pertenecientes a un mismo nivel de desarrollo; y se establecían otras series de hechos, tomados de sociedades de distintos niveles, lo cual permitía diseñar secuencias evolutivas. Recíprocamente, se colocaba a las sociedades humanas en tal o cual nivel apoyándose en la presencia o ausencia de un hecho o un

rasgo, incurriendo así en graves arbitrariedades. Finalmente, se esforzaban en relacionar los elementos antiguos conservados por las sociedades occidentales, en particular en su folklore, con uno u otro nivel de su desarrollo anterior. Este tipo de pruebas solía ser difícil de suministrar, y los «eslabones ausentes» eran reconstruidos, con frecuencia, sobre bases discutibles. La obra de J. G. Frazer es, sin duda, desde este punto de vista, una de las más vulnerables. Sobre este plan metodológico es sobre el que F. Boas ha lanzado su ataque en contra de la escuela evolucionista, mencionado a principios de este capítulo, y sobre el que volveremos a tratar más adelante. F. Boas invita a la mayor prudencia en la comparación de elementos culturales observados en distintas sociedades, cualesquiera que sean las semejanzas que presenten. No solamente estas semejanzas no implican necesariamente un origen común de los elementos en cuestión, sino que, además, no se debe inferir que las sociedades en las que se manifiestan hayan de ser colocadas en el mismo grado en una escala de evolución. Son investigaciones propiamente históricas las que conviene iniciar para descubrir el origen de uno u otro rasgo de cultura, y para interpretar su integración en un conjunto sociocultural determinado. «Un estudio detallado de las costumbres, en relación con la totalidad de la cultura de la tribu que las practica, unido a una investigación sobre su distribución geográfica en las tribus vecinas, nos proporciona casi siempre los medios de determinar, con una precisión considerable, las causas históricas que han conducido a la formación de estas costumbres, y los procesos psicológicos que estaban en acción en su desarrollo.» Boas invitaba a los antropólogos a realizar este esfuerzo señalando que «tenemos en este método un medio idóneo para reconstruir la historia del desarrollo de las ideas con una precisión mucho mayor de lo que permitían las generalizaciones del método comparativo». Una nueva generación de investigadores iba a hacer caso de esta llamada.

Claro está que nadie, y menos aún F. Boas, pretendía que este período de la investigación antropológica hubiera sido estéril, al contrario, y conviene insistir en sus méritos. Ha producido evolucionistas rigurosos e insensibles a lo arbitrario en algunas de sus construcciones. Hemos visto también que no faltaron los evolucionistas temperados o inquietos. Por otra parte, los rebeldes a la teoría dominante ejercieron su reflexión en distintos sentidos. Ésta no siempre estuvo libre de errores, pero por lo menos fueron errores distintos que a la larga y después de cincuenta años de ardua investigación facilitaron las necesarias revisiones.[15] Una nueva lectura de la historia de este período, con las revisiones que ahora podemos hacer, nos permite constatar que se comenzaron a plantear gran número de problemas esenciales y a revelar actividades del espíritu de las que hoy en día no podemos renegar. Ciertamente, en muchos casos ha sido necesario replantear estos problemas, en cierto modo reinventar estas actitudes, que a veces no constituían más que los subproductos de obras orientadas de maneras muy distintas: contradicciones felices que revelaban cierta insatisfacción ante la teoría profesada, o incluso simples lapsos de pensamiento. Es preciso no sobrevalorar más a los pioneros que a los precursores, por hallar en aquéllos, tal vez en un giro de su pensamiento, toda una fuente de descubrimientos ulteriores, ya que es necesario que haya filiación directa, lo que no siempre sucede. Sin embargo, es ya posible evocar, sin anacronismos, ciertos conceptos, ciertas evoluciones de la investigación, que permiten la existencia de gran número de elementos de un lenguaje común entre los antropólogos de esta época y sus sucesores. Además, se establecieron aportaciones definitivas para la disciplina antropológica, por ejemplo, en la definición de algunos dominios de la investigación, o en la liquidación, que desgraciadamente ha tenido que ser rehecha en varias ocasiones, de falsos problemas.

No vamos a tratar aquí de los problemas que planteaba en esta época la recolección de datos. Ni podemos

acusarla de desdeñar los datos de los investigadores que acumularon tan considerables masas de documentación; y que a veces, como ocurre con A Bastian, intuyeron las irremediables destrucciones que Europa, en su conquista del mundo, iba a realizar, e invitaron a recoger lo más rápidamente posible cuanto iba a ser perdido.[78] Ciertamente, a veces los datos fueron tratados de manera discutible; y, sobre todo, fueron intentadas demasiado rápidamente síntesis ambiciosas. Ello se debía a que la complejidad y la confusión de los hechos no podía ser todavía plenamente percibida: el postulado de la simplicidad de las «sociedades primitivas» fue abandonado de manera muy lenta. Tampoco podía imaginarse el progreso que alcanzaría el conocimiento de las sociedades, progreso en extensión y en profundidad. Se trataba, finalmente, de probar inmediatamente —ya que este tipo de investigación todavía era «tema de irrisión», según expresión de E. B. Tylor— que era posible una ciencia de los hechos sociales y culturales. Por otra parte, casi inmediatamente surgió el sentimiento de que los resultados de esta ciencia podían y debían ser utilizados para el bien de los hombres: la «antropología aplicada» es casi tan antigua como la propia antropología. A. Bastian ya pensó que podían evitarse los errores de las administraciones coloniales, cuyo coste humano era tan elevado. E. B. Tylor hacía votos porque los gobiernos recurriesen a la ayuda de los antropólogos. F. Ratzel definió, más tarde, las condiciones en que podían realizarse estas ayudas. Por otra parte, recordemos que los Estados Unidos crearon, en 1879, el *Bureau of American Ethnology* respondiendo a tales preocupaciones.

Con ello queda iniciada una de las grandes discusiones antropológicas de principios del siglo XX: la similitud de rasgos culturales observados en las diferentes sociedades ¿debe ser interpretada como una convergencia o como el resultado de una difusión? Las tesis evolucionistas, tal como han sido descritas, tenían que favorecer la opción en favor de la convergencia; mientras que los investiga-

dores que no las aceptaban, se orientaban preferentemente hacia explicaciones difusionistas, que los mismos evolucionistas no desconocían totalmente. Ya hemos indicado por qué caminos fue conducido E. B. Tylor a suavizar su esquema de la evolución. El propio L. Morgan, riguroso paralelista, estuvo presto, en algunos casos, no sólo a tomar en consideración los fenómenos migratorios, lo que es una manera indirecta de mantener la primacía de la convergencia, sino también los fenómenos de difusión. Así, admitió que estos últimos pueden explicar la presencia, en una misma sociedad, de rasgos culturales que revelan diferentes niveles de desarrollo: por ejemplo, la cerámica es característica de la fase de «barbarie», pero está presente en las poblaciones que permanecen en el estadio de «salvajismo»: sólo el préstamo puede explicar este hecho. De la misma manera despejaría el «criterio de complejidad»: cuanto más complejo es el conjunto de los rasgos que componen una institución, tanto menos probable es que se haya desarrollado varias veces independientemente: así ocurre con ciertas terminologías de parentesco. Por otra parte, una de las acusaciones más graves dirigidas contra los investigadores de este período, es la de haber separado los hechos estudiados de su contexto. Acusación que ya hemos visto es totalmente justa. Pero, por lo menos, a título de inquietud, bajo formas parciales o confusas, no está enteramente ausente el sentimiento de una interdependencia de los hechos sociales y culturales en un grupo humano determinado —lo cual, entre otras cosas, dará lugar al nacimiento de la tesis «funcionalistas». Los historiadores de la época ya lo habían manifestado: basta citar, por ejemplo, el nombre de N. Fustel de Coulanges. De modo implícito o explícito, y, claro está, jamás completamente explotado, se encuentra también en J. J. Bachofen, en L. Morgan, en A. Bastian, y en E. B. Tylor; pero fue necesario esperar a que se desarrollase un nuevo tipo de investigación sobre el terreno, para que los antropólogos pudiesen hacerlo objeto de ciencia.

En el estudio de algunos sectores de la realidad sociocultural se realizaron progresos decisivos. Ya hemos vis-ton en varias ocasiones la atención dedicada al parentesco y al matrimonio. Este período nos ha legado una variada terminología en este aspecto: exogamia y endogamia de F. J. Mac Lennan, terminología clasificatoria y terminología descriptiva de parentesco de L. Morgan, primos paralelos y primos cruzados de E. B. Tylor, y muchos otros. L. Morgan, a pesar de sus errores, planteó las sólidas bases de una tipología de los sistemas de parentesco; lo que en la actualidad se denomina comúnmente el tipo Crow y el tipo Omaha fueron definidos ya por él con toda claridad. Fueron buscadas correlaciones entre las terminologías de parentesco, los principios de descendencia y las reglas matrimoniales; o entre las concepciones de parentesco y las reglas de la exogamia. Fueron tratados, aunque no resueltos, problemas fundamentales que retendrían a continuación la atención de numerosos antropólogos: el de la prohibición del incesto, y el del totemismo. Otros sectores fueron estudiados con un ardor igual, pero sin que se obtuviesen resultados tan convincentes; por ejemplo, los hechos religiosos. Ahí precisamente es donde fue mayor el peligro de considerar los datos separados de su contexto total, y de realizar reconstrucciones intelectualistas. Las proposiciones de J. G. Frazer, mencionadas de paso, no constituyen más que una teoría entre muchas otras. Sabemos que las discusiones acerca del origen de la religión son muy abundantes a fines del siglo XIX, y no solamente entre los antropólogos. Tanto el sociólogo H. Spencer, como el filólogo M. Muller, produjeron tesis célebres a este respecto, y a ellos serán dedicadas las primeras investigaciones de E. Durkheim. La teoría de E. B. Tylor sigue siendo típica de esta época, e incluso si algunos desarrollos ulteriores, como los que proporcionan los trabajos de A. Lang y R. R. Marett, se oponen en parte a ella, no pueden ser comprendidas si no es en referencia con aquélla.[77] Es una teoría intelectualista la que atribuye el origen de la

religión a la necesidad del hombre de comprender los datos inmediatos de experiencia que representan la muerte, el sueño, las visiones; lo que le conduce a la creencia en la existencia del alma, que luego extiende a los animales, a las plantas, y, eventualmente, a objetos inanimados. Sobre este fondo de «animismo» generalizado se desarrollan más tarde, y en una lenta evolución, las nociones de los dioses, y después de Dios.[78] Los progresos en el estudio de la religión se realizarán solamente cuando sea abandonada esta vana investigación de los primeros orígenes.

La antropología de la segunda mitad del siglo XIX dio muestras de gran madurez en dos aspectos, a pesar de algunas contradicciones: en la consideración de los determinismos raciales y en la de los geográficos. Las teorías que privilegian el factor racial permanecen exteriores a la gran corriente del pensamiento antropológico. Además, todos los investigadores citados las rechazan implícita o explícitamente. T. Waitz se apresura a evitar toda apreciación que permitiese suponer que él se adhería a una clasificación de la humanidad en razas superiores e inferiores. L. Morgan nunca consideró las diferencias biológicas como significativas. E. B. Tylor declaró claramente que las diferencias raciales pueden ser tenidas por despreciables en el estudio del desarrollo cultural. F. Ratzel, incluso, cuando adoptaba ocasionalmente puntos de vista simplistas acerca de las cualidades «naturales» de uno u otro grupo racial, tomó una posición bastante parecida; en todo caso, señaló que ningún grupo está condenado, por naturaleza, a quedarse atrás en el camino del desarrollo. La objetividad frente al factor racial no es, pues, una conquista tardía de la antropología. En cuanto al determinismo geográfico, si bien los investigadores —y no sólo entre los de la escuela alemana— le concedieron una gran importancia, lo utilizaron con precaución. Hemos visto que A. Bastian no tenía en cuenta más que los sistemas económicos, y que F. Ratzel imponía tantas menos soluciones cuanto que no limitaban

su número. Así, pues, también en este dominio se adoptaron posiciones muy sanas y si no era eliminado un falso problema, por lo menos era señalado de un modo preciso.

V

La segunda mitad del siglo XIX es la época del evolucionismo triunfante e indiscutido, el cual no desapareció con el siglo, sino que persistió bajo formas atenuadas en la escuela sociológica francesa y entre los antropólogos influidos por ella, como A. R. Radcliffe-Brown. También lo hallaremos en un investigador de campo como R. Thurnwald.[79] Pero, sobre todo, resurgirá de manera vigorosa en un período posterior de la historia de la antropología. L. White predicará el retorno a la «culturología», que consiste en elaborar generalizaciones relativas a la evolución cultural, y no vacilará en referirse a L. Morgan.[80] Por otra parte, renueva los conceptos sobre los que pueden establecerse tales generalizaciones: para él, el nivel de desarrollo cultural puede ser apreciado por la cantidad de energía de que dispone una sociedad; así, los índices de progreso pueden ser definidos por la consideración del creciente dominio, en el curso de la historia, de las fuentes de energía cada vez más abundantes y más variadas. Se logra así las más originales proposiciones para una definición de la cultura. La obra de L. White tiene una resonancia muy reducida dentro de la antropología actual, pero no está completamente aislada, sino que conecta con la del arqueólogo V. G. Childe, que subraya con fuerza el carácter irreprimible de las fuerzas evolutivas. Los aspectos significativos de la historia de la humanidad, esto es, las grandes revoluciones, como la de la invención de la escritura, la de la vida urbana, son las que condicionan su destino total.[81] Entre los investigadores preocupados por conservar tan amplias perspectivas sobre la cultura —pero que no han desdeñado emprender igualmente trabajos más restringidos— pode-

mos citar a C. Coon,[82] y sobre todo a R. Linton, que señala la unidad de la historia humana. El título de una de sus obras, *The Tree of Culture*,[83] es muy significativo; para él, «el *continuum cultural* se extiende desde el comienzo de la existencia humana hasta nuestros días». Verdaderamente la historia es muy compleja, la cultura se ha fragmentado, las culturas resultantes se han mezclado entre sí, unos elementos se han perdido, y han sido hallados otros, pero la transmisión cultural debe ser considerada como un todo. Una determinada cultura, situada en un punto cualquiera de este desarrollo, expresa «todos los cambios y vicisitudes del pasado»; y cada una de ellas incluye, al menos potencialmente, la continuación de este desarrollo. Nos apartamos aquí del evolucionismo propiamente dicho. Pero existe, en el punto de partida, la misma preocupación esencial: la de presentar una interpretación global del destino cultural del hombre.

III. Descubrimientos

I

Ya hemos hecho referencia a la arbitrariedad de toda división en períodos distintos de una historia de la antropología. El final del último capítulo ha mostrado que las corrientes de pensamiento características de un período dado, alcanzan hasta más allá de los límites que le son atribuidos. Un reparto preciso de los temas de reflexión, y de los investigadores, entre el período que cubre el primer tercio del siglo XX y el actual, que se abre hacia 1930 —la elección de esta fecha será justificada más adelante—, plantea todavía mayor número de problemas. Este cuadro cronológico no será siempre respetado, puesto que las tendencias dominantes en el primer período continuarán manifestándose durante el segundo, con menos vigor o bajo una forma más marginal; mientras que las nuevas tendencias, que alcanzarán su mayor fuerza después de 1930, empezarán a desarrollarse bastante antes de esta fecha. Claro está que esto no representa una ruptura en la obra de los investigadores. Así, la actividad de A. L. Kroeber llegará hasta después de 1950, y su pensamiento no estará cerrado a ninguna de las variadas tendencias de la antropología moderna; no obstante, él pertenece, sobre todo, a este período 1900-1930, y su obra corresponde, sin duda alguna, al movimiento de investigación histórica y difusionista que le caracteriza. Y a la inversa, si bien A. R. Radcliffe-Brown efectuó su gran encuesta sobre el terreno en 1906, en las islas Andaman, y poco después se acogió a la influencia de Durkheim, su pensamiento no evolucionó, ni alcanzó gran influencia hasta después de 1930;

por lo tanto, será mencionado solamente en la historia del período siguiente. No vamos a citar más que muy rápidamente a los jóvenes investigadores que exploran nuevos caminos, o a los no conformistas que encontrarán más tarde su auditorio.

En una disciplina en la que las posiciones están ya más afirmadas, los tipos de investigación y las elaboraciones teóricas se diversifican más ampliamente, pero son complementarias. Los seguidores de un mismo maestro se separan, explorando los múltiples caminos de la investigación que aquél había indicado. Es suficiente con señalar el caso de F. Boas, cuyas enseñanzas formaron, completa o parcialmente, a antropólogos tan diferentes como P. Radin y C. Wissler, o a A. L. Kroeber y E. Sapir. También veremos, durante el período siguiente, a investigadores formados en Francia por M. Mauss orientarse hacia las más diversas investigaciones. Por otra parte, a causa del aumento del número de investigadores y de la multiplicación de las corrientes del pensamiento, y a causa también del hecho de que son más raras las pérdidas y discontinuidades en el desarrollo de la reflexión, se hace mucho más penosa la tarea de despejar completamente la red de las influencias directas o indirectas, unilaterales o recíprocas, que se tejen a través de todo el campo de la antropología. Siguiendo con el ejemplo de F. Boas, éste se reconoce en deuda tanto con A. Bastian como con G. Tarde o F. Galton, lo cual es claramente perceptible, pero, en cambio, es más difícil poder decir lo que Boas debe a E. B. Tylor o a F. Ratzel, puesto que se trata de aportaciones más globales. A este respecto deben ser notadas secuencias complejas de influencias: la de E. B. Tylor alcanza a E. Durkheim, sobre todo por medio de H. Spencer, mientras que más tarde A. R. Radcliffe-Brown recibirá, separadamente, las influencias de E. B. Tylor y de E. Durkheim. Estos ejemplos podrían irse multiplicando, pero en un estudio breve no se puede hacer resaltar todas estas complejas filiaciones; todo lo más, mencionar las más aparentes, y en particular las que son reconocidas por los propios interesados. Claro está que la dificultad no hará más que ampliarse en el período más reciente de la historia de la antropología. Dentro de este juego de las influencias, los dominios nacionales no permanecen estancados. Así, en las primeras

entregas de la *Année sociologique* se dedica una gran atención a los trabajos antropológicos alemanes o a los del mundo anglosajón. Pero, por lo general, las ideas desarrolladas en el extranjero penetran en un país al cabo de largo tiempo. Así, las aportaciones hechas por la escuela sociológica francesa al pensamiento antropológico americano no son perceptibles hasta después de 1930, y no interesan al período aquí estudiado. De la misma manera, veremos en el capítulo siguiente como la reflexión antropológica americana, e incluso británica, de la primera mitad del siglo XX, no será tomada en consideración en Francia hasta después de la segunda guerra mundial; mientras que, por el contrario, las tendencias de la antropología alemana penetrarán rápidamente, influyendo, por ejemplo, en la obra de G. Montandon. Tan sólo a partir de 1945 se establecieron comunicaciones más rápidas a través de todo el campo de la antropología.

El primer período fue el del evolucionismo. El segundo fue por excelencia —salvo en Francia— el de la «historia cultural», que abarca de manera más flexible y objetiva los problemas del desarrollo de las sociedades y de las culturas. Tres grandes escuelas de investigación expresan esta orientación. Los antropólogos americanos, en mayoría, después de que F. Boas invitó a la «consideración de cada fenómeno como una resultante de acontecimientos históricos», se ocuparon en elaborar conceptos precisos para el estudio de los hechos de difusión cultural, al mismo tiempo que seguían acumulando una masa impresionante de datos relativos sobre todo a los indios de América del Norte. La escuela «histórico-cultural» alemana, después de F. Graebner, se aplicó a la definición de los «círculos culturales» concretos a partir de los cuales se ha operado el desarrollo cultural de la humanidad. Finalmente, y más vulnerable a las críticas, se estableció en Gran Bretaña una escuela «hiperdifusionista» con G. Elliot Smith. En Francia, el pensamiento antropológico tomó direcciones muy distintas. Ya se ha advertido que hasta fines del siglo XIX Francia estuvo casi ausente de la escena, a pesar de que

había producido pioneros de la importancia de J. Boucher de Perthes, y había aportado contribuciones esenciales a la antropología física. El interés por las «otras culturas», si bien vivo entre los filósofos de los siglos precedentes, no desembocó en este país en investigaciones autónomas. La incitación al desarrollo de la antropología provino de una sociología creada por los filósofos; en primer plano, E. Durkheim. La antropología social y cultural, después de haber sido una oscura ayuda de la antropología física, pasó a convertirse en la más honorable colaboradora de la sociología, no alcanzando su autonomía hasta 1930; para el período aquí estudiado, fueron fundamentales los trabajos y la influencia de M. Mauss. Tales son las grandes corrientes de la investigación antropológica que estudiaremos sucesivamente. Por otra parte, aparecieron nuevos problemas, que no alcanzarían toda su amplitud hasta el período siguiente. El interés por la aculturación y el contacto cultural, que anuncian todas las evoluciones posteriores del estudio de los cambios sociales y culturales «en curso» y no «acabados»,[84] se manifestó antes de 1930. Las reflexiones que preparan el estructuralismo aparecen en investigadores tan distintos como A. R. Radcliffe-Brown y E. Sapir. Los trabajos de campo de R. Thurnwald, a partir de 1906, y sobre todo de B. Malinowski, a partir de 1915, conducirían a las teorías funcionalistas. Finalmente, y al mismo tiempo que en los Estados Unidos, C. G. Seligman en Gran Bretaña y M. Mauss en Francia presentan la importancia de los estudios psico-antropológicos, que se convertirían, sobre todo, en el primero de estos países, y bajo la forma de investigaciones relativas a las relaciones entre la cultura y la personalidad, en los *patterns* culturales, etc.

Se multiplican las investigaciones de campo. Hasta este momento, salvo excepciones, los materiales etnográficos eran recolectados por personas no especialistas, eventualmente hombres de otras ciencias. Y todavía a principios de este período constituyen con frecuencia

meros subproductos de otras investigaciones. Por ejemplo, F. Boas recogió materiales etnográficos con motivo de una expedición geográfica a la Tierra de Baffin, en 1887. A. C. Haddon empezó a sentir interés por la investigación científica antropológica al participar en 1888 en una expedición zoológica al estrecho de Torres. Los datos australianos de B. Spencer y F. J. Gillen, citados en el capítulo precedente, fueron recogidos igualmente con motivo de un viaje de estudios zoológicos, realizado en 1894. Se sabe que, ya antes de esta fecha, habían sido organizadas expediciones propiamente antropológicas, y posteriormente se multiplicaron. Después de la realizada al oeste del Canadá, la más célebre y rica en resultados fue la que A. C. Haddon organizó en 1899, después de su conversión a la antropología, a las islas de los confines de Australia y Nueva Guinea; en ella participaron, entre otros que iban a hacerse un nombre dentro de la historia de la antropología británica, W. H. R. Rivers y C. G. Seligman. En los dos casos se trataba de estudios regionales extensivos; las investigaciones intensivas eran emprendidas, si se presentaba el caso, sobre puntos particulares, o proyectadas a partir de los primeros resultados obtenidos.[85] Las investigaciones de historia cultural de la escuela antropológica americana condujeron primeramente a la multiplicación de tales estudios extensivos en el campo norteamericano. Se trata de señalar y analizar el reparto geográfico de los rasgos culturales cada vez más numerosos y más escogidos, lo cual llevaría a la elaboración de trabajos regionales de una mayor precisión: los de F. Boas sobre la costa pacífica del Canadá, de A. L. Kroeber en el sudoeste de los Estados Unidos, de R. H. Lowie entre los indios de las praderas del centro de los Estados Unidos, por no citar más que algunos. Los estudios regionales extensivos se extendieron en esta época al continente africano; así las misiones de C. G. Seligman en el Sudán, en 1909.

Insensiblemente, se pasó de las investigaciones «abiertas» a aquellas que se emprendieron con objetivos más

limitados: en particular la verificación de hipótesis de historia cultural. En África, L. Frobenius se esforzó por hallar la huella de antiguos contactos culturales con el exterior, y justificar así la hipótesis de la existencia de un gran conjunto cultural que cubría, junto con este continente, una parte de Asia y de Oceanía. Más tarde, en 1919, sobre las sugestiones de J. G. Frazer, J. Roscoe,[86] ya conocido por las excelentes monografías que había dedicado a las poblaciones de Uganda, Frobenius investigó en este país los elementos de una cultura «hamítica». C. K. Meek, a partir de 1925, se orientó, en sus estudios regionales, por las hipótesis hiperdifusionistas de la escuela «heliocéntrica» de Manchester, e investigó la presencia de la antigua cultura egipcia en Nigeria. El mismo cuidado por verificar las hipótesis histórico-culturales, condujo, a partir de 1920, a W. Koppers hacia América del Sur, en particular al territorio fueguino, a P. Schebesta hacia los pigmeos de África Central, y guió asimismo la organización de misiones de investigación a Melanesia; por ejemplo la de W. G. Ivens,[87] en 1925, a las Islas Salomón, bajo la iniciativa de W. H. R. Rivers. En este momento se habían iniciado los estudios intensivos, dedicados, al modo de las antiguas monografías, al análisis de una sola población, pero determinados por exigencias mucho más profundas. Tendremos que volver, al estudiar el período siguiente, sobre las consecuencias de esta profunda modificación de la naturaleza del trabajo sobre el terreno.

La «antropología en acción», según la fórmula de G. G. Brown y A. Hutt,[88] que será también objeto de una presentación más detallada, aparece también antes de fines del siglo XIX. La creación en 1879 del Bureau of American Ethnology ya ha sido mencionada. J. W. Powell, que fue quien tomó la iniciativa, pensó ante todo en un estudio, que hoy en día calificaríamos de «prospectivo», de los choques culturales que afectarían a las poblaciones indias progresivamente incluidas en un campo social y cultural radicalmente extraño. En efecto, el «Bureau» se orientó rápidamente hacia el estu-

dio del «pasado cultural», siendo menos útil de lo que su creador esperaba. La antropología aplicada a los problemas indios no se desarrolló verdaderamente hasta después de 1930. Por el contrario, a partir de 1906, se inició un gran esfuerzo hacia las Islas Filipinas, recientemente conquistadas. A instancias del gobierno fue organizado un Philippine Ethnological Survey, animado por A. Jenks. Los Países Bajos habían manifestado también preocupaciones semejantes por esta misma parte del mundo. A partir de 1870, los futuros administradores de las Indias neerlandesas recibían enseñanzas de antropología. A partir del comienzo del siglo XX, en el transcurso de la pacificación de las partes extremas de la colonia, se organizaron misiones de recolección de materiales etnográficos y lingüísticos para uso de la administración. El derecho consuetudinario recibió una particular atención, y fue recogida una voluminosa documentación; C. van Vollenhoven efectuaría posteriormente una remarcable compilación de ella, convirtiéndose también en el historiador de este esfuerzo de investigación.[89] En Gran Bretaña, gran número de administradores habían recibido rudimentos de formación antropológica en Oxford o Cambridge. A partir de la primera Guerra Mundial, quienes se habían distinguido por el interés hacia esta investigación, fueron colocados en los cargos de «antropólogos del gobierno». En cuanto a Africa, podemos citar, entre otros, a C. K. Meek, del que ya hemos hablado anteriormente, H. Johnston, N. Thomas, P. A. Talbot, R. S. Rattray, etc.[90] La utilización de la antropología por la administración colonial británica se desarrolló de modo creciente a partir de 1925, pasando del empleo de administradores interesados por la antropología al de antropólogos profesionales, para misiones de duración más o menos larga.[91] Igualmente, después de 1920 se crearon en Oceanía plazas de antropólogos del gobierno, y pudo oírse declarar, a un gobernador de territorio, que su administración estaba «basada sobre los principios científicos de la antropología».[92] La antropología no recibió parecida consagración en los territorios de colonización francesa; sin embargo, los administradores fueron al mismo tiempo antropólogos de talento, recogiendo considerables masas de conocimientos acerca de los pueblos africanos: M. Delafosse, L. Desplagnes, H. Labouret.[93] Evidentemente, no existe frontera entre antropología «utilitaria» y antropología «desinte-

resada», por lo menos en lo referente a la recolección de datos. Prosiguiendo los fines prácticos, los investigadores que acabamos de presentar contribuyeron grandemente al aumento de los conocimientos antropológicos generales. Los misioneros, lo mismo que los del período precedente,[94] continuaron proporcionando una rica aportación. Bastará con citar a H. Junod, que publicó una monografía, que se ha convertido en un clásico del africanismo,[95] y a M. Leenhardt, que, en Nueva Caledonia, se «convirtió» a la antropología.

A la multiplicación de los trabajos de campo corresponde un primer desarrollo de las técnicas de investigación. Durante la misión realizada en 1899 en el estrecho de Torres, W. H. R. Rivers experimentó, por una parte, el empleo de la técnica genealógica para el estudio de los sistemas y de las terminologías de parentesco; y, por otra, administró tests psicológicos a las poblaciones estudiadas: tests sensoriales, motores, de inteligencia, cuyos resultados revelan algunas diferencias entre los papúes y los europeos, pero no una diferencia de naturaleza; así son reforzadas de manera experimental las ideas relativas a la unidad del hombre. Más tarde, ha sido toda la obra de F. Boas la que invita a una diversificación de las técnicas de investigación sobre el terreno. La recolección sistemática de los textos, que al observador, hable o no la lengua de la población que estudia, le parezcan de primera importancia: ya se trate de mitos, de formas más o menos fijas de literatura oral, o de hechos expuestos por los propios interesados acerca de su historia y sus costumbres, es una de las mejores maneras de tener acceso *interior* al conocimiento de una cultura. De donde se pasa a la recolección de biografías y autobiografías que nos presentan, podríamos decir que en movimiento, en la vida más íntima, las costumbres y creencias acerca de las cuales la observación exterior no puede proporcionar más que el esqueleto; y que, eventualmente, atraen la atención del investigador acerca de problemas que no había ni sospechado. P. Radin y T. Michelson[96] proporcionan los primeros ejemplos del empleo de esta

técnica. Ello conduce a estudiar en una sociedad no solamente lo que *debe ser*, sino lo que *es* en su diversidad; no solamente la verdad «oficial» por la que se define, sino la verdad de todos los días concretamente vivida. F. Boas insistía sobre el hecho de que *todo* tiene un interés para el investigador: la interpretación, al límite de una cultura, exige que sea conocida la manera como cada individuo reacciona ante esta cultura, la vive y la concibe. Cualquiera que sea la diversidad de las evoluciones conceptuales a las que ha dado nacimiento esta idea, lo esencial es que los materiales de una «calidad» distinta a los materiales tradicionales, deben ser utilizados en adelante por los antropólogos. La antropología ha entrado ya, en el aspecto técnico, en su período de madurez.

II

En los Estados Unidos, el desarrollo del pensamiento antropológico presenta, indudablemente, mayor continuidad que en los otros países; y esto, paradójicamente, ha sido paralelo a una mayor amplitud de las investigaciones. En el primer tercio del siglo XX, a pesar de las disonancias que conducirán a nuevas orientaciones de trabajo, la antropología americana manifiesta una homogeneidad bastante grande. Expresándose, a pesar de algunas divergencias, por la primacía acordada a la historia cultural. W. M. Duncan Strong, hablando de las orientaciones históricas de la investigación antropológica, señalaba que cuando se trata del dominio americano, ésta se convierte en una nueva disertación sobre las orientaciones biológicas de la investigación en zoología.[97] En una breve exposición, para un período tan homogéneo, la evocación de los investigadores tiende a oscurecerse tras la presentación de los conceptos y de los términos que han entrado a formar parte de la herencia común de los antropólogos, incluso aunque se puedan poner en duda buen número de sus utilizaciones. Basta con citar

los de rasgo cultural, complejo cultural, área cultural. Sin duda se comete una injusticia al mencionar los nombres de algunos antropólogos solamente, cuando son ya muy numerosos en esta época. Pero, si se tiene la impresión de estar, en cierta manera, frente a la obra colectiva de una generación de investigadores, es porque casi todos estaban ligados al mismo maestro, F. Boas, y también lo estaban los no conformistas que prepararon el período siguiente. La influencia de F. Boas ya ha sido indicada varias veces, pero debemos insistir en ello una vez más: puesto que como él no emprendió ninguna obra de verdadera síntesis, su figura corre el riesgo de desaparecer tras las filas de sus herederos.

Las publicaciones de F. Boas son muy numerosas, pero están constituidas por reportajes, artículos —y más tarde recolecciones de artículos—, raramente por libros.[98] Por el modo en que ejerció su influencia, presenta bastantes puntos comunes con M. Mausś, del que hablaremos más adelante. Sus sugestiones, sus impulsos, el espíritu con el que estaban hechas, y el fervor que le rodeaba, eran los que abrían los caminos de la investigación. F. Boas, como M. Mauss —aunque el primero era además un hombre de expedición de campo— han pertenecido a ese tipo de maestros del pensamiento de los que se puede decir que todas las direcciones seguidas por la investgiación ulterior estaban ya en germen en su reflexión. Ahora bien, sucede que entre las sugestiones de F. Boas, fueron recibidas antes las que tenían una relación con la historia cultural. Pero podríamos decir también que fue uno de los padres del funcionalismo, ya que insistió una y otra vez en la necesidad de considerar una cultura como un todo. E indirectamente se constata, al recordar su aportación al plan de técnicas de investigación, que preparó también los estudios de psicología cultural. Algunos de sus discípulos exploraron a continuación estas dos vías. A causa de esta multiplicidad de sugestiones, que a veces sobrevienen en un mismo texto y son eventualmente contradictorias entre sí, se vacila

entre una supervaloración y una subestimación, ambas igualmente injustas, de la contribución de F. Boas al progreso de la antropología. Aquellos que han seguido sus enseñanzas a veces no consiguen distinguir entre lo que efectivamente le oyeron decir y lo que les enseñó a descubrir por ellos mismos.

La parte de la reflexión de F. Boas que será explotada inmediatamente, se desarrolla a partir de tres órdenes de consideraciones. Primeramente rechaza las simplificaciones a las que, de hecho, había conducido el evolucionismo, al conceder demasiada importancia a la noción de desarrollo cultural independiente, mediante el empleo de un método comparativo generalizado, y que impedía aprehender como un conjunto viviente las realizaciones culturales de *cada* grupo humano. En segundo lugar F. Boas se negaba a atribuir la diversidad de estas realizaciones culturales a la única influencia de los medios físicos contrastados en que se hallan emplazadas las sociedades. Su formación de geógrafo hubiera podido hacerle aceptar este tipo de determinismo —como lo hacían entonces gran número de colegas—, pero a él, por el contrario, ello le condujo a adoptar una actitud «posibilista» lo mismo que a la escuela francesa de geografía humana contemporánea suya, muy sensible a las incitaciones de la sociología. Y finalmente, prestaba gran atención a la multiplicidad de combinaciones a las que puede prestarse una misma serie de elementos culturales, y a la manera particular como las utiliza cada sociedad. Así, cada cultura representa un desarollo original, condicionado por el «medio social» tanto como por el geográfico y por la manera que emplea y enriquece «los materiales culturales que le vienen del exterior o de su propia creatividad».

F. Boas invitaba a realizar el estudio de la historia cultural, que es la única que permite comprender la situación y las características *actuales* de toda sociedad, y algunos de sus discípulos se dedicaron en particular al examen de los fenómenos de difusión cultural. He aquí una buena ilustración de un problema planteado como

introducción: el de las relaciones entre los caracteres de las poblaciones o de las regiones estudiadas por el antropólogo, y los tipos de elaboración conceptual con pretensión más general a los que da lugar su investigación. En el caso presente, se ofrece un campo de encuesta privilegiado y próximo; vasto subcontinente en que las culturas tradicionales son de una gran diversidad y en el que las regiones naturales están fuertemente contrastadas. Las poblaciones de este espacio geográfico han sido casi sustraídas a las influencias exteriores entre la época de su instalación y la llegada de los descubridores europeos; por el contrario, en un campo histórico casi cerrado se han entrecruzado, a un ritmo muy lento, una amplia serie de cambios culturales interiores. Más todavía, durante el período moderno, podemos seguir experimentalmente procesos ejemplares de difusión cultural: así el del «complejo del caballo» procedente del sur, a partir del siglo XVI; así como observar las múltiples adaptaciones de un mismo complejo cultural a variados contextos: por ejemplo, las de los cultos proféticos nacidos en algunos grupos indios desamparados por la conquista. *Danza de los espíritus*, culto Peyote, etc. Este campo de investigación, estos problemas son los que iban a ser estudiados con una gran minuciosidad.

En los museos etnográficos, y a propósito de los objetos —útiles, armas, vestidos, obras de arte, etc.—, es donde tomó forma el bosquejo de un estudio sistemático del reparto espacial de los elementos de cultura. Preparando exposiciones, en las que son reagrupados los objetos pertenecientes a series de poblaciones vecinas, uno se sorprende ante las semejanzas, y las divergencias en un mismo tema, y por la presencia siempre simultánea de algunos elementos. En este mismo período, una experiencia semejante condujo al desarrollo de la escuela histórico-cultural alemana. C. Wissler, entre otros, lo experimentó cuando era conservador de la sección de antropología del American Museum of Natural History de Nueva York. La elaboración de la noción de área

cultural se deriva directamente de esta experiencia.[99] Primeramente se dedica a distinguir y definir los menores elementos componentes de la cultura y de la organización social: los «rasgos culturales». A primera vista, parece que este concepto apenas se presta a discusión, sobre todo cuando se trata de rasgos de «cultura material».[100] En efecto, la misma delimitación de estas unidades elementales de estudio puede ser objeto de discusión. Los rasgos culturales no pueden ser considerados separadamente más que en casos particulares. Con frecuencia nos vemos inducidos a considerar el «complejo de rasgos» o complejo cultural: *serie de elementos asociados que constituyen un todo susceptible de desplazarse de uno a otro grupo humano*; por ejemplo, una técnica o un conjunto ritual. A partir de estas bases, pueden ser emprendidas varias gestiones. Se ha establecido por una parte, por ejemplo bajo forma cartográfica, la distribución en el espacio de un rasgo, de un grupo de rasgos, o de un complejo cultural. Por otra parte, observando las desapariciones, los empobrecimientos, las transformaciones que afectan a un grupo de rasgos o a un complejo cultural determinado, se intenta definir los recorridos y los centros de difusión. Finalmente, y comparando las sociedades particulares, o los espacios sociales más amplios, advirtiendo la presencia o ausencia de rasgos característicos, el investigador se esfuerza en descubrir las relaciones históricas que han existido entre estas sociedades o entre estos espacios socio-culturales. En esta perspectiva es donde adquiere importancia el concepto de área cultural, cuyo modelo teórico es un círculo; yendo del centro hacia la periferia del mismo, se advierte que disminuye la frecuencia de rasgos característicos del área considerada, que se enturbia su claridad, y que los rasgos característicos de áreas culturales vecinas se mezclan y combinan con mayor frecuencia cada vez. Podríamos compararlo a nebulosas de núcleo denso, que se entrecruzan en sus márgenes más tenues.

Críticas ulteriores han señalado que la noción de

área cultural es de naturaleza geográfica más que antropológica. Efectivamente, la definición dada por C. Wissler de las áreas culturales de América septentrional[101] se apoya ampliamente sobre los caracteres del medio físico, y sobre las formas que reviste su explotación por el hombre. Esto no es ceder a las teorías del determinismo geográfico, puesto que, en este caso particular, áreas culturales y regiones naturales coinciden en gran parte. Los trabajos de A. L. Kroeber,[102] entre otros, han podido justificar sobre este punto los juicios de C. Wissler. Pero la aplicación de conceptos y métodos de este orden a otras regiones del mundo plantea problemas más delicados. Con frecuencia, las comunicaciones interiores y exteriores han sido más intensas —y eventualmente más rápidas—, la movilidad de las poblaciones mucho mayor. Así, los lazos entre el hombre y su medio geográfico son más sutiles y multiformes; los rasgos indudablemente específicos por los que se puede definir un área cultural son menos numerosos, y más confusos los límites entre áreas culturales. Las tentativas de M. J. Herskovits y de W. D. Hambly[103] con respecto a África, por ejemplo, no son enteramente satisfactorias; los trabajos más recientes de la misma clase —que serán vistos en el próximo capítulo— no son apenas más convincentes, y plantean siempre los mismos graves problemas de método, a pesar de una más atenta consideración de las dificultades acabadas de mencionar. La reflexión acerca de estas mismas dificultades ha progresado: podemos referirnos por ejemplo a las observaciones que R. H. Lowie ha consagrado al caso de Europa;[104] sin embargo, el trabajo de definición y limitación de las áreas culturales siguió ocupando a un gran número de investigadores americanos durante este período. En definitiva, el método de C. Wissler es precioso, y preciso, cuando las situaciones particulares permiten utilizarlo plenamente; no hay nada que pueda ser controlado tan objetivamente como la presencia o ausencia de un simple rasgo cultural. Además, es conveniente asegurar, en el primer caso, que la convergencia no juega ningún papel; y

dejar de lado los problemas de significación, que lentamente serán objeto de mayor atención. En otras situaciones, el punto de vista difusionista puede permitir elucidar cuestiones históricas parciales, como revela claramente la obra de A. L. Kroeber.[105] Por otra parte, la noción de área cultural posee gran utilidad si uno se limita a dar una impresión general de las características dominantes de una serie de sociedades, a señalar parentescos que expresan una historia, en parte común. En este sentido, sigue siendo empleada habitualmente, sin que se pretenda, sin embargo, que constituya un instrumento eficaz de análisis.

La relación espacio-tiempo aparece ya en la noción de área cultural; pero se halla más claramente explícita en una noción que le está ligada directamente, la de «área temporal» *(age-area)*, debida igualmente a C. Wissler, y ampliamente utilizada por A. L. Kroeber. Brevemente puede caracterizársela así: cuando un rasgo cultural se extiende por un gran espacio, o cuando no figura más que en la periferia de un área cultural determinada, se puede considerar antiguo; cuando no es observable más que en una zona restringida, o solamente en torno al centro de impulso de un área cultural determinada, puede creerse, por el contrario, que se trata de un rasgo más reciente o de una innovación. La distancia expresa la duración, las desigualdades de extensión en el espacio corresponden en conjunto a diferencias de profundidad en el tiempo, pudiéndose por lo tanto establecer cronologías relativas. Este método ha sido muy usado por los paleontólogos y ya había sido presentado en la obra de F. Ratzel, en una forma más aceptable aunque menos sistemática. Antes incluso de que C. Wissler se esforzase en dar una forma precisa a estas ideas, éstas ya eran objeto de fuertes ataques. E. Sapir formuló tres críticas esenciales: se descuidan en ellas los hechos de migración; no se tienen en cuenta los ritmos desigualmente rápidos de difusión, que no operan necesariamente igual en todas direcciones; y, finalmente, las transformaciones *in situ* de algunos rasgos, pueden conducir a graves errores en

la determinación de los centros de difusión. Además, podríamos añadir que la complejidad de los hechos de persistencia no es considerada con la suficiente atención. A pesar de que A. L. Kroeber ha continuado defendiendo este concepto, toda la discusión ulterior ha mostrado su fragilidad, y, en todo caso, ha revelado la imposibilidad de generalizar su aplicación. No existía mejor manera de demostrar su validez que la de utilizarlo en regiones cuya historia era conocida por otras fuentes; el test fue negativo. Ya R. B. Dixon [106] lo había sugerido, basado en los estudios de este caso, y antes de que se iniciase su crítica por los investigadores más recientes. Rasgos de distinta antigüedad han podido recubrir un mismo espacio; y las innovaciones periféricas son tal vez tan frecuentes como las innovaciones centrales. Esta teoría es puesta en duda, actualmente incluso en el privilegiado dominio de la América septentrional.

La contribución de C. Wissler a la antropología americana no se ha limitado a la elaboración de los conceptos claves que acabamos de citar, sino que ha creado otros, y ha legado a la antropología actual algunas palabras esenciales de su vocabulario. Así, ha explorado la noción de patrón cultural *(pattern of culture)*, aunque en un sentido distinto del que adquirió más adelante. De la misma manera que los rasgos culturales se asocian en complejos, los complejos culturales se asocian dentro de cada grupo humano, de una manera particular, expresando la totalidad de su adaptación a sus condiciones de vida. Con ello invita a considerar como una unidad significativa de estudio lo que los demás denominarán la «configuración cultual», y no a estudiar el rasgo, el complejo o la institución; C. Wissler no extrae de ello todas las posibles implicaciones, sino que, por el contrario, al señalar que todos los grupos humanos tienen, en cierta manera, los mismos problemas fundamentales que resolver, deduce la presencia, en todas las culturas, de las mismas categorías de base, de los mismos temas de acción. Existe un «*pattern* universal de la cultura» cuyos componentes

ha intentado inventariar: lenguaje, cultura material, arte, mitología y ciencia, prácticas religiosas, familia y organización social, propiedad, gobierno, guerra. Es éste un problema que seguirá reteniendo la atención de los antropólogos americanos hasta nuestra época, y del que B. Malinowski, por su teoría de las necesidades, propondrá otra solución.

En esta escuela americana, la que ilustra entre otros el nombre de C. Wissler, es sobreestimada la importancia de los fenómenos de difusión, de los que algunos investigadores observan únicamente complejidad; pero todos ellos guardan cautela ante el "hiperdifusionismo" británico del que hablaremos más adelante: para ellos, no es el mundo entero el que es objeto de especulaciones imprudentes, sino zonas geográficas restringidas que son objeto de atentos análisis, y ocasión de una enorme acumulación de hechos. Algunos estudios de difusionismo se han convertido en clásicos. En la encuesta que le permitió elaborar su obra *The Sun Dance of the Plains Indians*, L. Spier [107] ha distinguido hasta ochenta rasgos esenciales que forman parte de este complejo cultural, que se ha extendido, tomando formas y significados sensiblemente distintos, entre unos veinte pueblos del centro de los Estados Unidos; ha advertido el reparto de estos rasgos en el conjunto de la región, y, a partir de estos datos, ha bosquejado una historia de la expansión del ritual de la *Danza del Sol*. Ya hemos mencionado, de un modo rápido, el estudio relativo al «complejo del caballo», al que ha contribuido grandemente, entre otros, C. Wissler.[108] Y también los consagrados a los cultos proféticos aparecidos durante la segunda mitad del siglo XIX, en sucesivas oleadas, y que se han extendido rápidamente entre un gran número de poblaciones indias; en lo referente a la *Danza de los espíritus*, existe un indudable progreso en la precisión de la documentación recogida, entre el trabajo de J. Mooney, en 1896, y el de A. Lesser, en 1933,[109] progreso que revela la importancia de la entrada de profesionales en este terreno. Gran número de investigaciones de este tipo han sido acusadas de ser, en su principio, demasiado «mecanicistas», lo que es cierto para muchas, pero las mejoras se colocan ya dentro de las perspectivas dinámicas. Más adelante, y con el fin de

hacer justicia a este período, volveremos a considerar el desarrollo de las discusiones relativas a la naturaleza de los procesos de difusión. Notemos, únicamente, que un investigador como P. Radin se inclinaba, en 1914, en su estudio del culto profético peyote[110] a mostrar cómo eran efectuados y utilizados los préstamos con el fin de responder a una nueva situación de frustración determinada por la conquista. Así, la consideración global de los hechos de cambio social y cultural, característica de los estudios recientes en este terreno, presentaba, en algunos trabajos de esta época, amplias sugestiones.

En el momento en que la antropología americana comenzó a estudiar con éxito otros campos de investigación, siguieron realizándose los estudios de reparto de rasgos y de complejos culturales, que tomaron nuevo incremento gracias a la amplitud de los medios puestos a disposición de los investigadores. Citaremos, como ejemplo, la investigación sistemática emprendida por los antropólogos de la Universidad de California acerca de las culturas indias del oeste de los Estados Unidos.[111] La influencia de A. L. Kroeber fue aquí decisiva. Se trataba de emprender la comparación y el análisis de las relaciones históricas entre varios centenares de poblaciones cada una de las cuales poseía una cultura propia, y había explotado de distinto modo los fondos culturales comunes que estaban a su disposición. El trabajo consistió en establecer unas listas de rasgos —y más tarde de lo que podríamos denominar «sub-rasgos»— de cada uno de los cuales se anotaba la presencia, ausencia y modificaciones, en todas las poblaciones estudiadas. Como vemos, se trata de un método clásico. El carácter original de la empresa radica en que alcanzó un refinamiento en los detalles desconocido hasta entonces. La primera lista de elementos culturales, para el conjunto de la región considerada, comprendía en 1935 algo más de 400 rasgos significativos; una lista, publicada en 1942, y que se refiere solamente a una subregión, comprende unos 8.000. Tales cantidades implican un tratamiento estadístico, al que efectivamente se recu-

rrió.[112] Estas investigaciones condujeron a recolecciones de materiales únicas por su abundancia, a descripciones infinitamente detalladas, pero en modo alguno dentro de idéntico espíritu que los estudios intensivos que se desarrollaron al mismo tiempo. Más allá de la pura documentación, de indudable utilidad, promovieron tres graves problemas conceptuales y metodológicos, lo que no impedirá que, como veremos más adelante, fueran proseguidas y extendidas por todo el mundo. Se toma en consideración muy especialmente el aspecto formal de los elementos culturales aislados; las listas de «rasgos» están desprovistas de homogeneidad lógica, y van desde un minúsculo detalle de estructura de la habitación, a instituciones complejas como el *potlach,* de una característica menor de un instrumento de pesca, a las creencias relativas a la muerte. Se concede enorme importancia a la «cultura material». Se subdividen hasta el máximo los rasgos originales, cada subdivisión es tratada como un rasgo separado: así se distinguen diecisiete elementos para caracterizar las entradas de las casas; cayendo en la arbitrariedad cuando, por ejemplo, se definen como «rasgos culturales» distintos las casas de 10 a 13 metros de largo y las que tienen entre 13 y 20, etc.[113] Estas investigaciones, basadas principalmente en el vaciado de monografías y descripciones ya existentes, provocaron después las encuestas de campo, pero de una manera particular. La observación directa, con frecuencia imposible, a causa de los trastornos impuestos por la conquista a las poblaciones indias, era substituida en gran parte por la encuesta mediante cuestionario —constituido por una lista de rasgos— entre las personas ancianas que podían recordar la vida tradicional. Estas técnicas de «reconstitución etnográfica» proporcionan aportaciones interesantes, en perspectivas limitadas; pero su extensión es peligrosa. Por otra parte, lo que podríamos denominar la hiperexplotación etnográfica de las poblaciones indias, promovió una amplia serie de delicados problemas para la interpretación de la historia de la investigación an-

tropológica en los Estados Unidos. Los estudios relativos al reparto de los rasgos culturales no fueron emprendidos únicamente por antropólogos americanos; sin contar la escuela alemana, de la que volveremos a hablar en páginas sucesivas, y que es muy diferente, los investigadores suecos trabajan con frecuencia con el mismo espíritu que sus colegas de los Estados Unidos: como ocurre con E. Nordenskiöl y K. G. Lindblom.

Los estudios de distribución de los rasgos culturales en el espacio condujeron a algunos investigadores a tentativas de definición, cada vez más complejas, de procesos de difusión, y, en consecuencia, de la invención. Esta corriente de pensamiento sobrevivió refinándose progresivamente durante el período siguiente, viéndose obligada a tener en cuenta resultados de investigaciones orientadas de modo muy diferente. El carácter diacrónico de los conceptos de área cultural y, más todavía, de área temporal, implicaban el que dos fenómenos recibieran especial atención, puesto que explican el reparto actual de los rasgos culturales: la invención, y la difusión de un rasgo cultural una vez inventado. Por este camino se desvió todo un desarrollo teórico de los cuadros demasiado estrechos que hemos definido hace un instante. Ya L. Spier había señalado la complejidad de los hechos de préstamo cultural: esforzándose en definir las condiciones en que se producen, las selecciones que les afectan y las relaciones que se establecen entre la institución prestada y el conjunto de la cultura considerada. C. Wissler tuvo muy en cuenta las consecuencias acumulativas de este préstamo, a propósito de la adopción del caballo: que, al aumentar la movilidad de la población, dotó de mayor amplitud a los movimientos migratorios, y condujo a separaciones espaciales generatrices de diferenciaciones muy importantes entre las tribus. Ya hemos visto la dirección que tomaban las reflexiones de P. Radin.

De las dos nociones esenciales, invención y difusión, la primera es considerada primeramente con desconfianza. Es necesario recordar, para poderlo comprender, la exce-

siva importancia dada en el período precedente a la noción de invenciones independientes. En el campo etnográfico estudiado, los «inventos» recientes no eran excepcionales: por ejemplo en lo referente a los hechos religiosos. Pero también es cierto que, en las sociedades tradicionales, se dedica mayor atención a la conservación que a la invención. Muchas veces, el querer estudiar esto equivale a lanzarse a una investigación frecuentemente inútil desde sus comienzos. En todo caso, R. H. Lowie advierte, justamente, que aquellos que niegan el evolucionismo —y esto desde el siglo XIX— tienen en común la convicción de que el hombre tiene una débil capacidad de invención, y que ha tomado más cosas en préstamo de las que ha descubierto. Sin duda, R. B. Dixon es, entre los antropólogos de esta época, quien ha intentado definir más directamente la invención.[114] Distingue el descubrimiento, que consiste en observar, a menudo por obra del azar, algo que nunca había sido observado antes e intentar eventualmente utilizarlo, y la invención, que consiste en crear intencionadamente algo nuevo. Con frecuencia, de un descubrimiento se originan una serie de inventos. Las dificultades de elaboración de tales conceptos aparecen en el trabajo de R. B. Dixon, cuando le vemos mencionar entre los factores de invención, después del azar, la ocasión, la observación, una noción tan difícil de definir como el «genio». Los progresos se produjeron más tarde: al tomar en consideración el contexto global del invento, como repercusión de reflexiones sobre la difusión propiamente dicha, A. L. Kroeber consagró una parte importante de su investigación a poner en evidencia la complejidad del proceso inventivo. Dedicándose a señalar el aspecto acumulativo de los inventos, su eventual simultaneidad, su aceptación o rechazo por parte de la sociedad entre la que se producen, y su repetición en el tiempo, ha contribuido a eliminar todas las concepciones simplistas de este fenómeno. Figura entre los autores que han puesto en activo la noción de «buen sentido», según la cual los inventos son hijos de la necesidad y del genio. Es ne-

cesario señalar que los ejemplos sobre los que se apoya están relacionados casi exclusivamente con el mundo occidental. El estudio concreto de los inventos realizados en otros lugares y mucho más antiguos, es sin duda imposible: es necesario contentarse con señalarlos, sin saber jamás cómo han nacido.[115]

Veremos cómo se enriqueció el concepto de difusión desde que se impuso el de integración de todos los elementos de una cultura. Sin embargo, y sobre todo, debe ser tenido en cuenta el hecho de que el proceso no sucede siempre de la misma manera. C. Wissler distinguió una difusión espontánea, que se produce por contactos al azar o voluntarios, y una difusión organizada, en donde interviene unas veces la intención y otras la obligación. F. Boas observó que el paso de un elemento cultural de una sociedad a otra conduce siempre, en diversos grados, a una modificación de este elemento; los elementos «extraños son remoldeados según el *pattern* de la cultura que los recibe», por el juego de fuerzas internas de ésta.[116] En este sentido se puede hablar de la difusión, como lo hará R. H. Lowie, como de un proceso creador.[117] Muchos trabajos ulteriores mostrarán que la forma de un objeto o de una institución tiende a ser aceptada más fácilmente que su función. A. L. Kroeber, yendo más lejos, distingue la «difusión por contacto» y la «difusión por estímulo». En el primer caso, existe un préstamo directo de un objeto o de una institución bajo la forma precisa que le había impreso el grupo donante, cualquiera que sean las modificaciones de función que le haya impuesto el grupo que lo recibe. En el segundo caso, es retenido únicamente el principio sobre el que reposa el objeto, la técnica, la institución; el préstamo es aquí un invento inducido. A este propósito nos proporciona un buen ejemplo la elaboración en el siglo XIX de sistemas de escritura amerindios y africanos. R. H. Lowie presentaba también la difusión como un «proceso selectivo». Esta idea fue muy ampliamente explotada: la veremos más adelante, por ejemplo, al estudiar los trabajos de R. Lin-

ton. Los nuevos elementos culturales propuestos o impuestos simultáneamente no son, por necesidad, aceptados en su conjunto: el grupo receptor efectúa con frecuencia una selección entre estos elementos, y esta selección no expresa únicamente la naturaleza de sus necesidades, sino también los principios de su organización social, su visión del mundo, sus valores éticos, etc. A este propósito, A. L. Kroeber propone el concepto de «difusión controlada». Al mismo tiempo, emprende el estudio de los fenómenos de «pérdida cultural» que resultan, ya de un préstamo, gracias al cual un elemento es reemplazado por otro en la misma función, ya del obcurecimiento de un elemento convertido en inútil. Igualmente, intenta demostrar de qué modo se manifiestan en una misma tradición cultural los fenómenos de alternancia en el tiempo: unos rasgos desaparecen para reaparecer más tarde, y así continuamente. Uno de los ejemplos que plantea, el de la evolución de la moda femenina en Occidente durante los tres últimos siglos, no es particularmente convincente.[illegible] Pero todo este conjunto de reflexiones condujo a los investigadores del período siguiente a considerar que la adopción no es radicalmente distinta de la invención. La oposición entre convergencia y difusión pierde con ello su agudeza.

Pero llegamos aquí al nivel de los comportamientos y significaciones. Si se trata de resolver un problema histórico preciso, debe ser mantenida la oposición. El estudio de los criterios que permiten decidir en favor de la difusión ha sido menos tratado en la antropología americana que en la alemana; sin que ésta haya llevado, por otra parte, a resultados plenamente satisfactorios. En los Estados Unidos, A. Goldenweiser es uno de los pocos investigadores que se han preocupado directamente por estos problemas de metodología. Entre otras cosas enuncia lo que denomina la «ley de las posibilidades limitadas». De la misma manera que un clima no impone de manera necesaria ninguna solución de subsistencia alimenticia pero, sin embargo, excluye algunas, del mismo modo las características y estructura de un material, el empleo que debe darse al objeto

con él obtenido, retiene dentro de ciertos límites la diversidad de las formas que puede revestir.[119] Así, en los casos de grandes semejanzas entre elementos de culturas alejadas es necesario ser prudente; se trata de saber qué objetos —y también qué relaciones sociales fundamentales— se parecen realmente. Todos no son igualmente pertinentes, existen elementos culturales «buenos» para la afirmación de un hecho de difusión, de la misma manera que existen fósiles «buenos» para la delimitación de los niveles geológicos

El período, si no de mayor actividad de los «difusionistas», por lo menos de mayor confianza en los métodos empleados, se sitúa hacia 1920. Pero, a partir de 1930, varios investigadores, sin negar de modo absoluto la utilidad de la enorme cantidad de documentación recogida, comenzaron a revisar los mismos principios de su interpretación. El ataque más violento se realizó en Gran Bretaña, en donde B. Malinowski declara que todas estas reconstrucciones pseudohistóricas no son susceptibles de prueba científica. Incluso en Estado Unidos, E. Sapir lo considera un sensible empobrecimiento de la realidad. Lo que existe, en todo caso lo que es significativo, no son los elementos intangibles o casi intangibles, que siguen su propio camino de una a otra sociedad, lo importante son los comportamientos efectivos, y variables, de los individuos en el interior de estas sociedades y con motivo de estos elementos culturales. Lo importante no es que tal elemento cultural esté presente aquí o allá, sino que realice, en una cultura determinada, una función precisa.[120] Cualesquiera que sean los problemas que planteen estos juicios, anuncian una revolución dentro del campo de la antropología, la cual comenzará por volver a examinar la noción misma de cultura.

Ésta había sido objeto ya de gran número de definiciones. Sin necesidad de remontarnos a la de G. Klemm, podemos recordar la definición clásica de E. B. Tylor: se trata de un «todo complejo, que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y todas las demás capacidades y hábitos adquiridos por el hombre

como miembro de una sociedad». Como ya demuestra el principio de la cita, se trata de algo más que una simple enumeración. Pero la discusión acerca de la «naturaleza de la cultura» —por seguir el título de una obra de A. L. Kroeber, susceptible de defensa lógicamente, pero muy confuso cuando se conoce el uso antitético que se ha dado de modo constante a estos dos términos— no se inició verdaderamente hasta más tarde. Una concepción de la cultura, implícita en los trabajos de la mayoría de «difusionistas», es explícita para algunos de ellos; y esto es lo que, en primer término, es criticado por B. Malinowski y E. Sapir. La teoría de A. L. Kroeber es la más célebre y discutida, puesto que, según la fórmula de A. R. Radcliffe-Brown, conduce a «una fantástica reificación de abstracciones». Para A. L. Kroeber, la realidad puede ser estudiada en varios niveles: inorgánico, orgánico —que se subdivide en niveles de lo viviente y lo psíquico— y finalmente en superorgánico, en el que el hombre aparece como creador de cultura y de historia. Los diferentes niveles no están separados entre sí, sino que por el contrario están muy unidos. Las ciencias se definen por el nivel que les concierne: por ejemplo, física, biología, psicología, ciencias sociales. Tal esquema insiste acerca de la especificidad de lo cultural. Pero más allá, las gestiones de A. L. Kroeber dan a esto una existencia propia, apoyándose en toda una serie de hechos innegables: ningún miembro de una sociedad puede dominar la totalidad de la cultura que ésta ha desarrollado; la cultura se impone al hombre para limitar sus capacidades o la expresión de sus dones y aspiraciones; en una cultura que lo permite, son frecuentes los inventos simultáneos del mismo objeto o de la misma idea. Y todavía podríamos citar otros ejemplos. El propio E. Sapir no niega que se trata de un principio metodológico útil, por lo menos desde el punto de partida de los estudios antropológicos. Pero, en cambio, constituye un obstáculo para más sutiles investigaciones, ya que deja de lado todas las reacciones del hombre ante su cultura, que, en definitiva, constituyen la vida de ésta, y

no permite abordar el estudio de los más importantes dinamismos de la vida social y cultural. No excluye la idea de que cada cultura constituye un todo, y debe ser considerada de manera global. Pero, de hecho, y precisamente porque esta reflexión se elabora en el mismo filo de una investigación cuyos métodos se trata de justificar, se desliza desde una concepción de la cultura como nivel autónomo de la realidad, que escapa ampliamente a la empresa voluntaria del hombre, hasta la de una serie de elementos culturales autónomos que pueden desplazarse de uno a otro cuadro social sin perder su identidad, y se combinan de manera diferente, según los casos. Evidentemente, no se trata aquí más que de una presentación muy esquemática, pero está claro que son estos desplazamientos y combinaciones formales de elementos culturales los que, en definitiva, reciben mayor atención. Con frecuencia, cuando se procede a estudios que no pueden ser otra cosa que tentativas de reconstrucción histórica, no existe otro método: es necesario reconocer que los resultados son limitados, pero que no pueden obtenerse otros más ricos. La totalidad de la investigación antropológica no puede ser definida de este modo.[121] Señalemos que el carácter inconsciente de la realidad cultural se halla aquí algo más que implícito, pero que recibe un sentido muy distinto del que será puesto de relieve más adelante. Un examen de las definiciones de la cultura nos proporcionaría un buen revelador de las insuficiencias de la investigación difusionista americana.

III

Durante el mismo período, se desarrolló en Alemania otra investigación de carácter histórico, que con frecuencia, al menos en apariencia, fue menos ambiciosa en lo referente a la creación conceptual, pero, en cambio, lo fue más en cuanto a la extensión de su campo de investigación, puesto que abarcaba al mundo entero y a la

totalidad de la historia humana. La escuela antropológica alemana de esta época —por lo menos la austro-alemana: uno de cuyos grupos sería conocido con el nombre de «escuela de Viena»— ha sido calificada de muy diversas maneras, denominándose a sí misma escuela histórica o histórico-cultural; otros la han denominado histórico-geográfica o ciclo-cultural. Este último término fue retenido por su heredero francés, G. Montandon. Dicha escuela se constituyó independientemente de la difusionista americana, pero sus fuentes son, en parte, las mismas: las obras de F. Ratzel; F. Boas fue, sin duda, un lector atento de F. Graebner; y a pesar de la diferencia de los postulados que sirven como punto de partida, pronto aparecieron algunas convergencias de interpretación. El trabajo de muchos antropólogos alemanes comenzó, como el de C. Wissler, por la clasificación y selección de los objetos de museos etnográficos; también, entre ellos, las más convincentes son con frecuencia las investigaciones relativas a la cultura material. Finalmente, lo mismo que sus colegas americanos, se opusieron con vigor al evolucionismo del siglo precedente y a sus métodos, que consideraban una esquematización inaceptable de la compleja historia de los grupos humanos, que conducía a un grave desconocimiento de las diferencias que pueden existir entre los diferentes sectores de una misma cultura. Pero la oposición no es tan radical como parece a primera vista. Como señalaba G. Montandon, más que el concepto de evolución es el de «evolución igual y lenta», o de «evolución uniforme» el que era rechazado por esta escuela.[122] Uno de los antievolucionistas más ardientes, W. Schmidt, no desdeñó utilizar la noción de «estadios de evolución». Cuando F. Graebner creyó hallar entre los tasmanios, o W. Schmidt y sus discípulos entre los pigmeos y fueguinos, grupos que presentaban, con algunas ligeras deformaciones, la imagen de algunas culturas originales, uno recuerda, a pesar de las diferencias de registro, las proposiciones de L. Morgan, según las cuales pueden observarse, en las sociedades actuales, todas las fases

de evolución de la humanidad. De la misma manera, la afirmación de correlaciones necesarias —por ejemplo, entre la agricultura original, de iniciativa femenina, y el matriarcado— conduce a la construcción de secuencias eventuales repetitivas, y a lo que R. H. Lowie llama «un paralelismo limitado más que universal, pero después de todo un parelelismo». Es fácil constatar en todo ello ciertas fluctuaciones conceptuales características de esta escuela de investigación.

La visión que propone de la historia cultural es resueltamente pluralista, sin negar la unidad del hombre. Grupos de hombres aislados, que los sustentadores de la escuela histórico-cultural colocan, cada vez con mayor frecuencia, en alguna parte del Asia Central, elaboraron independientemente culturas originales, que comenzaron a difundirse, en su totalidad, a partir de los centros donde habían tenido su origen, de una manera simultánea o sucesiva, según el caso. Cuando dos culturas se encuentran en el curso de su expansión, o bien una de ellas cede por completo ante la otra, que la remplaza, o se interpenetran y combinan de manera variable. Las culturas actuales, o por lo menos la casi totalidad de ellas, son un resultado de tales mezclas. El progreso cultural depende precisamente de esto; los grupos humanos que, voluntaria o involuntariamente, se sustraen a los contactos, experimentan muy pocos desarrollos y evoluciones. En su incapacidad de hacer frente a las expansiones de culturas más ricas, se refugian, en sucesivas oleadas que se empujan unas a otras, en los confines del ecúmene. La paternidad del pensamiento de F. Ratzel se revela aquí claramente. Visión grandiosa, pero cuya propia amplitud inquieta, tratándose de una investigación con pretensión científica. Verdaderamente, es sorprendente la amplitud de los conocimientos de F. Graebner, y más todavía la de W. Schmidt. Pero cada vez es más necesario examinar los instrumentos con cuya ayuda los organizaban, instrumentos ligados, en lo esencial, al concepto de «círculo cultural» y al de desplazamiento «en bloque» de

los elementos culturales que lo componen. Es necesario hacer justicia a esta escuela: tales instrumentos no son jamás utilizados sin que se hayan esforzado en considerar la complejidad de la realidad. No vemos que las corrientes de influencias se desplacen en un solo sentido, sino que con frecuencia existe una «reciprocidad» en las relaciones culturales. La multiplicidad de los orígenes de un mismo hecho o de hechos semejantes es eventualmente reconocida. Se toma en consideración la extensión de los contactos en el tiempo que permiten que los préstamos con un mismo origen hayan podido ser selectivos y sucesivos. Así, pues, si bien los principios son discutibles, y si la amplitud de la tarea es tanta que globalmente debía fracasar, se tratá, no obstante, de investigaciones tan serias que han dado resultados parciales de gran valor.

La difusión es el «proceso principal» que hace justicia al desarrollo cultural. Con frecuencia, el uso de este concepto es menos «mecánico» que el realizado por la escuela difusionista americana; en todo caso, está siempre presente el deseo de no «atomizar» la realidad cultural. Por ejemplo, F. Graebner es sensible a la complejidad del préstamo cultural, revelándola y definiéndola mucho antes de que los atropólogos americanos manifestasen remordimientos frente a una definición demasiado simple. Demuestra que el préstamo no se realiza jamás de un modo automático, que una determinada sociedad es más o menos apta para efectuarlo en un momento determinado de su evolución y a causa de las características propias de su cultura. Señala también que no siempre es inmediato, y que cada sociedad opera una selección entre los elementos culturales que le son propuestos del exterior. Finalmente, señala las profundas transformaciones que puede sufrir ulteriormente el elemento prestado hasta convertirse en casi irreconocible, así como los cambios de función que le afectan. Los severos juicios hechos a veces acerca de la obra de F. Graebner se explican, sin duda, porque en algunos casos estas aportaciones positivas parecen aparecer, *a pesar* de la teoría de

los «círculos culturales» que profesa, y no *gracias* a ella. Sin embargo, los propios postulados de esta teoría debían conducir a ensayos de determinación de los criterios, que, en un caso determinado, permiten afirmar o excluir la difusión. Ello supone, en efecto, que «los grupos de elementos culturales están juntos, orgánicamente, y viajan juntos», según la fórmula de G. Montandon. Así, la presencia aislada de un elemento cultural perteneciente a uno de estos «grupos», a cualquier distancia del área en la que éste es observable en su totalidad, sugiere que el «grupo» en cuestión ha viajado en esta dirección en un período determinado. El estudio de las semejanzas privilegiadas es, pues, esencial para toda tentativa de reconstrucción de la historia cultural. F. Ratzel empleaba el criterio de la forma mucho antes de que A. Goldenweiser le diese su ya clásica definición, de las «posibilidades limitadas». Ésta no siempre es suficiente, como lo han demostrado las críticas de sus trabajos sobre el arco. La escuela alemana ha explorado la noción de «pertinencia» —en cuanto a las posibilidades de inclinarse en favor de la difusión— de las semejanzas entre objetos e incluso entre instituciones. Se trata de eliminar todo determinismo, aparte lo cultural, de la semejanza o de la identidad. También es tenido en cuenta el criterio de cantidad. Por ejemplo, cuando dos objetos tienen más de un rasgo «contingente» en común, mayores son las posibilidades de que tengan el mismo origen. Cuanto más complejo es un elemento cultural, es menos probable que su presencia en dos puntos diferentes sea el resultado de una convergencia. Sin embargo, es necesario no correr demasiado, como lo ha hecho con frecuencia L. Frobenius, por ejemplo, al pasar de las hipótesis a la afirmación sin matizar.[123] El método adquiere todavía mayor seguridad cuando no trata de considerar aisladamente un elemento cultural, sino una serie de elementos idénticos, *cada uno* de los cuales es pertinente, y que aparecen juntos en dos sociedades alejadas y muy diferentes. Un buen ejemplo es el proporcionado por la hipótesis de W. Schmidt,

acerca del parentesco cultural existente entre las gentes de la Tierra de Fuego y algunos grupos de California, que no ha sido invalidado por investigaciones ulteriores.

En la definición del concepto de «círculo cultural», subyacente a todo cuanto acaba de ser presentado, el acento es puesto de manera constante sobre el lazo «orgánico», que une a todos los elementos característicos de un mismo círculo. Es éste un lazo de origen histórico: cada círculo cultural, con sus instituciones, creencias, cultura material, se ha desarrollado en un solo centro, y ha cubierto, a partir de este centro, espacios de extensión variable. Al parecer, rozamos aquí la noción de integración cultural, cuya importancia veremos en el pensamiento funcionalista. Y, verdaderamente, las observaciones de F. Graebner sobre la difusión, mencionadas hace un instante, tienen una tonalidad próxima a ésta. Pero el todo cultural, en el que todas las partes son interdependientes, que observan los antropólogos funcionalistas, es actual, vivente, directamente observable, mientras que los círculos culturales de elementos indisociables no son más que reconstrucciones de estadios pasados de la evolución humana. No se trata de culturas cuya existencia no haya sido constatada jamás; su existencia es solamente *inducida* del cuadro cultural que presenta la humanidad actual, y no puede explicarse más que por la expansión de sus contactos. Pero, ¿se trata verdaderamente de un paso inductivo? Tal vez sí, en el caso de culturas marginales, que representan, por sí solas, todo lo que queda de los círculos culturales que les han dado origen, no habiendo sufrido apenas transformaciones. Así, por ejemplo, los tasmanios, que constituyen una de las capas culturales que F. Graebner distingue en Oceanía; los pigmeos, que según W. Schmidt perpetúan uno de los tres círculos culturales denominados arcaicos o primitivos; en este caso, los trabajos de campo de P. Schebesta, discípulo de W. Schmidt, han demostrado que la situación era mucho más compleja de lo que se creía, y muy poco cierta la conservación de rasgos antiguos.[124] Pero los demás círculos culturales,

aquellos que no se advierten más que a través de las mezclas a que han dado lugar, son construcciones que dejan un amplio margen a la arbitrariedad, y en las que la correlación «lógica» sustituye con frecuencia a la correlación histórica, susceptible de prueba. Muchas veces se decide el orden de su aparición, y de las consecuencias de su expansión, por consideraciones *a priori.* Según los autores, el número de círculos y de su diferente composición, su sucesión y sus campos de influencias, no son definidos del mismo modo. Desde este punto de vista, basta comparar los trabajos de F. Graebner, W. Schmidt y L. Frobenius.[125] Obras atractivas aunque densas, extraordinariamente ricas en datos, pero que, salvo algunas conclusiones innegables porque se aplican a un campo limitado, podrían ser indefinidamente rehechas bajo formas diferentes. A propósito del último autor, sin duda el más subjetivo y cuya imaginación era la más abundante en hipótesis, se ha podido decir que era el poeta de la antropología. Y digamos, entre paréntesis, que no debe verse en ello tan sólo una fórmula peyorativa.

Sería necesario hacer una selección en este enorme trabajo; muchos de cuyos materiales serían de gran utilidad para el establecimiento de una historia cultural, de una historia cuyos acontecimientos son desconocidos. Como ya hemos visto, sucede lo mismo en cuanto a la producción de la escuela difusionista americana. Sin embargo, la escuela alemana ha tenido dos graves defectos que no tenía su homóloga de los Estados Unidos. Por una parte, emprendía, como lo habían hecho los antropólogos del siglo XIX, pero con menos circunstancias atenuantes, una tarea prematura por su excesiva amplitud. Una vez intentadas las síntesis que constituyen el acto de nacimiento de una disciplina, es necesario saber replegarse a investigaciones más limitadas y menos exaltantes. Si los trabajos del género que acabamos de evocar hubiesen sido dedicados a áreas más circunscritas, indudablemente habrían sido más eficaces. Un solo continente es todavía demasiado, como nos lo revela la obra de H. Baumann relativa a África,[126] a la que siempre es útil hacer referencia. H. Baumann era un hombre de campo,

como también lo fue L. Frobenius. Pero, y éste es el segundo defecto que debemos indicar, los principales maestros de esta escuela eran investigadores de oficina, y les faltó la experiencia de campo. Sin embargo, ellos incitaron a sus discípulos a la verificación, mediante la encuesta directa, de las hipótesis; como ya hemos citado al principio de este capítulo. También fomentaron la recolección de toda clase de descripciones, hechas en particular por misioneros que hubiesen residido durante largo tiempo en una misma población; el propio W. Schmidt era un religioso. La revista «Anthropos», fundada por él, constituye una mina inagotable de materiales etnográficos.[127]

Con G. Montandon aparece en Francia una rama de la escueula histórico-cultural de lengua alemana. Su obra es el resultado de la convergencia existente entre su formación en antropología física y las sugestiones de esta escuela. Al indicar que la noción de círculo cultural es a la antropología social y cultural lo que la noción de raza es a la antropología física, descubrió algunas fuentes implícitas. Sin embargo, no surgió de ello un racismo al estilo de Gobineau ya que Montandon pone claramente en guardia contra toda confusión y toda correlación entre raza y cultura; sus observaciones prefiguran solamente las discusiones ulteriores acerca del problema de la discontinuidad de las culturas concretas. Su cuadro de círculos culturales —o ciclos culturales, según su terminología— no es ni más ni menos discutible que los otros. En la parte más importante de su obra principal, tiene la prudencia de limitarse a lo que denomina la «ergología» o «etnografía material»; pero no tiene la de limitarse a la «etnografía monográfica», ni siquiera a la «etnografía cultural»: por el contrario, se coloca sobre el terreno de la «etnografía sistemática», estudio que «se elabora en relación a los elementos análogos de todo el globo» —para utilizar las mismas fórmulas empleadas por él. Además, una vez rebasadas las descripciones —y las hay excelentes—, pasa a adjudicar de modo totalmente gratuito tal elemento a tal círculo cultural, sin apoyarse en ninguna prueba, ya que éstas le parecen al autor totalmente inútiles. Sin embargo G. Montandon se muestra capaz de discutir, en algunos casos, los criterios que permiten establecer conclusiones a la difusión; como por ejemplo, en su exposición sobre la cestería. Se libera en ella de todo dogmatismo admitiendo

que a veces es imposible hacer una elección motivada entre convergencia y difusión. Es sensible a la multiplicidad y a la complejidad de las aportaciones, que, a largo plazo, acaban por constituir una cultura. A pesar de su afirmación de la unidad de la especie humana, introduce —tomando prestado «uno de sus postulados a la doctrina de la ologénesis» zoológica— una discutible diferenciación entre dos series de grupos humanos: «Una serie de culturas (rama precoz) representa una serie cultural abortiva en relación con la otra serie (rama tardía) que desemboca en la cultura actualmente más elevada, en la cultura occidentaloide, en la civilización propiamente dicha.» Por este camino, vemos como se abre la puerta a las apreciaciones subjetivas. La obra de G. Montandon es marginal en la historia de la antropología francesa; sin embargo debe ser mencionada, en un período durante el cual había tan pocos antropólogos en aquel país.

IV

Las faltas que pueden reprocharse a las dos escuelas difusionistas que acabamos de estudiar, son muy veniales si las comparamos con aquellas de las que es culpable el grupo de antropólogos británicos denominados «hiperdifusionistas». Es sorprendente que un investigador como W. H. R. Rivers, que inauguró las modernas técnicas de encuestas sobre el terreno, les haya concedido su adhesión a fines de su carrera. El azar hizo que un biólogo, G. Elliot Smith, se interesase por los descubrimientos arqueológicos realizados en Egipto por W. M. Flinders Petrie y otros. Advirtiendo algunas semejanzas, evidentemente formales en la mayor parte de los casos, entre objetos egipcios y otros procedentes de otras muchas regiones del mundo, supuso que los egipcios, los «Hijos del Sol» —según el espectacular título de una obra de su amigo W. J. Perry—,[128] habían viajado para realizar su comercio por una gran extensión de terreno y habían extendido sus inventos por todas partes.[129] G. Elliot Smith y W. J. Perry dieron una forma extrema a las considera-

ciones que ya hemos expuesto, acerca de la «débil capacidad inventiva del hombre». En efecto, para ellos, todo cuanto constituye la base del desarrollo de la civilización fue inventado una sola vez, hace siete mil años, en un solo lugar, Egipto, y tal vez por un solo hombre. Todas las culturas observables, e incluso una parte de las culturas prehistóricas, constituyen solamente imitaciones, enriquecimientos, o degeneraciones de la cultura egipcia. Toda la teoría no es más que la justificación, a veces delirante, del entusiasmo suscitado por la misma. Los conceptos difusionistas giran aquí en el vacío, no son nunca objeto de prueba, sino de evidencia, incluso cuando se suscitan [130] problemas interesantes. En la actualidad, no constituye esta teoría más que un objeto de curiosidad. El que tal caricatura de la actuación científica haya podido suscitar crédito —aunque de una manera limitada— revela que la antropología británica todavía no tenía firmes sus bases hacia 1920, a pesar de la herencia de E. B. Tylor.

La historia de la humanidad se divide en dos grandes períodos. En el primero, los hombres vivían de la recolección, y estaban casi desprovistos de aquello, sea lo que fuere, que «merece el nombre de cultura»: carecían de organización social, de religión, y, aparte de algunas armas rudimentarias utilizadas para la caza, no poseían ninguna clase de cultura material. El cuadro que se hacía sobre estos hombres primitivos, mezcla de manera curiosa los rasgos de simio antropoide con los de «buen salvaje». Es la civilización, o por lo menos sus formas degeneradas, las que van a corromperlo. Así, con ella aparecen la antropofagia y la esclavitud. «La Edad de Oro termina con la búsqueda del oro», dice G. Elliot Smith: siendo ésta, según él, la causa principal de las incursiones egipcias a través del mundo. El segundo período comienza, como hemos visto hace un instante, con la invención en bloque en Egipto de la agricultura, de las técnicas y de las artes, de la religión —bajo la forma de culto al sol— y de la organización social y política. Todos los grupos humanos que han rebasado el estadio de la recolección, han bebido en esta fuente única. Para el mundo occi-

dental, ni que decir tiene que la influencia histórica egipcia es indudable. Pero volvemos a encontrarla en todas las grandes elaboraciones culturales: por ejemplo, entre los incas y los mayas; en donde está atestiguada, entre otras cosas, por la presencia de la pirámide. Y más todavía, todas las culturas primitivas consideradas hasta ahora como las más primitivas, presentan reflejos de la misma, más o menos deformados: así, el desecamiento del cuerpo realizado por los australianos copia la momificación egipcia. La reconstrucción de la historia no se queda atrás: por ejemplo, las culturas neolíticas se habían desarrollado bajo la influencia de la cultura egipcia, en grupos que no disponían ni de materiales ni de técnicas propias. Así, los megalitos serían una imitación de los monumentos funerarios egipcios, y las hachas de piedra pulimentada una imitación de las de bronce. Vemos pues los excesos a que conduce tal investigación, o, más bien, una tal meditación sobre la historia de la humanidad basada en conocimientos etnográficos evidentemente insuficientes y aproximativos.

La escuela hiperdifusionista, o «heliocéntrica», no constituye toda la antropología británica de esta época. Al mismo tiempo se preparaban los extraordinarios desarrollos del período siguiente; la paciente investigación sobre el terreno se extendió a administradores, misioneros, hombres curiosos convertidos a la antropología, o a antropólogos profesionales. Vamos a reencontrar aquí a algunos de ellos. A. C. Haddon, primeramente, que fue notable animador de estos trabajos. Aparte algunas obras de carácter muy general,[131] él constribuyó a mostrar, en el dominio de la tecnología y de las manifestaciones estéticas, el valor de las minuciosas investigaciones llevadas a cabo en un espacio restringido. Bastará con referirnos a sus trabajos sobre las embarcaciones con flotador en el estrecho de Torres y en Indonesia, sobre las regiones estilísticas del arte de Nueva Guinea y sobre la evoluciones formales que pueden observarse en el mismo.[132] Como ya hemos visto, con Haddon se afirma la valorización de la encuesta directa. La obra de C. G. Seligman, que fue al principio de su carrera uno de los colaboradores de A. C.

Haddon, es más diversa, y más desigual. Llevó a cabo en África, en la zona nilótica, uno de los primeros inventarios étnicos y culturales regionales de cierta solidez; su presentación de conjunto del África, en donde reina la mayor confusión entre raza y cultura, es mucho más discutible. Al interesarse por el estudio del tema de la realeza divina, proporciona indicaciones más concretas que las de J. G. Frazer. Finalmente, fue uno de los pioneros de la reflexión sobre los aspectos psicológicos de la investigación antropológica, y utilizó claramente las nociones sobre las que más tarde se apoyaría R. Benedict, en particular las de introversión y extraversión.[133] Debemos evocar un último investigador, cuya obra anterior nos hace perdonar su desgraciada conversión al hiperdifusionismo al término de su vida; se trata de W. H. R. Rivers, del que ya hemos visto cuántas innovaciones le debe la técnica antropológica. De origen era médico y no antropólogo, lo cual indudablemente explica algunas de sus ingenuidades, debidas a la ignorancia de antiguos descubrimientos. Pero su gran mérito reside en que antes de inclinarse por las interpretaciones históricas dudosas, supo plantear claramente varios problemas fundamentales; por ello, algunas de sus obras han de ser consideradas como clásicas de la antropología. Es uno de los primeros en insistir —a propósito de estudios de casos concretos— sobre la necesidad de considerar una cultura, una sociedad, como un todo armónico. Dejando aparte sus investigaciones sobre el parentesco en Melanesia, su monografía sobre los toda y la India pone de relieve el hecho de que la religión de este pueblo no puede ser comprendida sin hacer referencia al conjunto del contexto cultural en el que se manifiesta. Su interpretación de la decadencia demográfica en Melanesia, si bien es más discutible, atrae asimismo la atención sobre los mismos conceptos: la desintegración cultural resultante de la colonización y de todo un conjunto de bruscos contactos con el exterior, es lo que, llegado a su punto extremo, hace perder a los pueblos melanesios incluso el gusto de vivir y de perpetuar-

se. Una cultura atacada de esta manera, se desmorona como un castillo de naipes, ya que cada elemento es soportado por todos los demás. Tocamos aquí algunas de las tesis del funcionalismo. Finalmente, por la atención que dedicó a la psicología desde los comienzos de su carrera de investigador, y más tarde el psicoanálisis, W. H. R. Rivers fue, lo mismo que C. G. Seligman, uno de los precursores del estudio de las relaciones existentes entre el hombre y su cultura, tan importante dentro de la antropología moderna.[134]

V

Ya hemos visto con qué retraso y en qué condiciones nació la antropología francesa; sus actividades tuvieron todavía un carácter marginal durante algún tiempo, no tomando iniciativas propias, como disciplina, independiente más que en el surco abierto por M. Mauss, aun cuando éste no se apartó verdaderamente de la tradición sociológica y filosófica de sus antecesores. El favor conocido más tarde en el dominio antropológico por las ideas de la «escuela sociológica francesa», revela que esta situación tenía múltiples inconvenientes.[135] Éstos son claros. La investigación de campo es efectuada, en la mayoría de los casos, por observadores conscientes, y con frecuencia eruditos, pero a los que la falta de formación y de guías condena a la pura descripción —salvo en el terreno de lo que más tarde recibirá el nombre de «etnohistoria»—[136] y que no pueden hacer progresar la problemática de la antropología. Hasta un período muy reciente, la literatura antropológica francesa sorprende por su escaso tecnicismo, lo que tiene en contrapartida la ventaja de hacerla más accesible, y convertirla más fácilmente en alimento humanista.[137] Prácticamente es preciso esperar hasta la segunda Guerra Mundial para que comenzase a desaparecer la separación entre los investigadores de campo y los teóricos que utilizaban sus da-

tos; a partir de este momento, los teóricos comenzaron a experimentar la «iniciación» sobre el terreno. Por otra parte, la escuela sociológica francesa valorizó el hecho «primitivo» y los datos «elementales»[138] bajo formas muy diversas. Todo ello añadido a una impregnación evolucionista que deja gran lugar a las evoluciones independientes, retrasó el que se tomasen en consideración los aspectos dinámicos de la realidad social y cultural, y particularmente los cambios brutales a los que están sometidos los «primitivos» colonizados. No obstante, las ventajas fueron considerables; al no separar el estudio de las sociedades «primitivas» del de las sociedades «modernas», y proponerse como fin el alcanzar generalizaciones sobre el hombre social, incluso aunque se hiciese utilizando los datos etnográficos únicamente para interpretar los «orígenes» de la sociedad y de la cultura. En esto, la escuela francesa mantuvo el lazo indispensable entre sociología y antropología, lo que evitó que se perdiesen en sus respectivos tecnicismos.[139] Indudablemente, esta posición ha podido ser tachada más de filosófica que de científica, pero recientes aproximaciones en el dominio americano, entre antropología y filosofía, muestran que se trata de una constante significativa de la investigación en las ciencias humanas.

La obra de E. Durkheim no debe ser presentada aquí.[140] Solamente evocaremos, de una manera muy breve, su tonalidad; ya veremos, en el capítulo siguiente, que algunos antropólogos extranjeros se adhirieron a ella y que, en Francia, prácticamente todos sacaron provecho de ella, aun sin reconocerlo. El primer mérito de E. Durkheim es el de plantear con la mayor nitidez el principio de la especificidad del nivel de los hechos sociales —es decir, también culturales— que no pueden ser reducidos a hechos psicológicos. La idea de que un hecho social no puede ser explicado más que por otros hechos sociales estaba ya presente, en cierta manera, en E. B. Tylor, pero éste se deslizaba demasiado fácilmente hacia gestiones contradictorias. Un amplio sector de las antropologías

americana y británica, más de veinte años después de E. Durkheim, afirmaría la novedad de esta idea. Era la base de la constitución tanto de una sociología como de una antropología, en tanto que ciencias particulares, con su propia metodología. Verdaderamente, se podrá reprochar a E. Durkheim un «sociologismo» excesivo, ya que al barrer ante sí el «psicologismo» de G. Tarde,[141] hacía olvidar al propio tiempo lo que debemos a éste: la insistencia sobre la irracionalidad del hecho social, que R. H. Lowie ha puesto claramente de relieve, y de la que F. Boas —y tras él la escuela difusionista americana— se ha aprovechado. Por otra parte, exageraba, sin duda, la «uniformidad intelectual y moral» que reinaba en las sociedades «primitivas», y olvidaba las importantes variaciones individuales, que después han sido objeto de la mayor atención, y que explican los dinamismos que E. Durkheim dejó en silencio. Pero se trataba de franquear una etapa en el estudio de los hechos sociales y él lo hizo, los matices vinieron después. En este mismo camino, y no sin ciertas contradicciones que fueron señaladas en seguida por la crítica,[142] separaba la noción de función de las instituciones o de los hechos sociales, señalando que algunos de ellos pueden no tenerlas: como las supervivencias puramente formales. En su estudio *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, sugiere (damos sólo un esquema) que la sociedad, al rendir culto a su tótem o a su dios, lo rinde en cierta manera a sí misma, reforzando de esta manera su cohesión, su continuidad, y el sentimiento de su identidad colectiva. Siguiendo en esta dirección, A. R. Radcliffe-Brown estudió sobre el terreno los ritos de los indígenas de las islas Andamán. Las reflexiones del mismo investigador, acerca del concepto de integración de la sociedad, tienen también su origen en el pensamiento de E. Durkheim, que propuso las nociones de eunomía y anomía para caracterizar respectivamente a las sociedades sólidamente integradas y a las sociedades enfermas o a la búsqueda de ellas mismas. Sin duda, E. Durkheim habría estado en desacuerdo con sus continuadores acerca

de varios puntos, pero no se puede negar que, históricamente, aparece como el «padre del funcionalismo», como le calificó B. Malinowski. Una última indicación: E. Durkheim, por su gusto hacia las tesis evolucionistas, pertenecía al período precedente, y él mismo presenta esquemas de evolución que van de lo más simple a lo más complejo. Pero, aun sin tener experiencia directa del trabajo de campo, se daba cuenta del carácter arbitrario de toda identificación entre sociedades pretendidamente situadas en un mismo nivel de desarollo; así como de la multiplicidad de las realizaciones culturales contingentes y de los progresos históricos. Es curioso que su pensamiento converja algunas veces en detalle con el de F. Boas. Si los antropólogos de despacho tuviesen necesidad de ser rehabilitados, sin duda el primer caso que debería ser tomado como ejemplo privilegiado es el de Durkheim.

No podríamos decir otro tanto de L. Lévy-Bruhl, a pesar de las progresivas aperturas y flexibilidades de su pensamiento.[143] Sin duda, él fue la causa, más que ningún otro, del escaso desarrollo de una antropología autónoma en sus orientaciones teóricas y en sus métodos. La publicación póstuma de sus *Carnets*, que revelan su enorme honradez profesional, nos invita a enjuiciar de nuevo toda su obra. Tampoco debemos olvidar que, junto con M. Mauss y P. Rivet, fue uno de los fundadores, en 1927, del Institut d'Ethnologie; instituto que, aparte su programa de enseñanza, se proponía patronizar y organizar investigaciones de campo. Como filósofo —no permitía que se le diese esta denominación, pero es así como ha sido considerado siempre fuera de Francia—, parte de puntos de vista radicalmente distintos de los de E. Durkheim; a un «sociologismo» optimista se opone otro pesimista: el progreso no puede consistir para Lévy-Bruhl más que en la liberación de las trabas sociales. De aquí surge el principio básico de su reflexión: el contraste entre la mentalidad primitiva y la moderna. La primera, puede ser definida como «esencialmente mística y prelógica, estos dos caracteres pueden ser considerados como dos aspectos de

una misma tendencia... Esta mentalidad, si se considera más especialmente el contenido de las representaciones, será denominada mística, y si se prefiere considerar los lazos, prelógica». La mentalidad primitiva se caracteriza por la participación generalizada; es «impermeable a la experiencia» e insensible a lo que denominamos contradicción. Por el contrario, la mentalidad moderna se caracteriza por la determinación de los conceptos y la exigencia lógica. L. Lévy-Bruhl se defendió, primeramente, de una manera débil, y después cada vez con mayor fuerza, de haber querido separar por un foso infranqueable las dos formas de mentalidad. Es cierto que, en tal caso, se habría visto abocado a hacer distinciones, como la que hizo G. Montandon entre «rama precoz» y «rama tardía» de la humanidad; así, pues, él orientó lentamente su teoría hacia la definición de una polaridad. Según ello, las mentalidades están presentes en todos los grupos humanos, pero podríamos decir que en proporciones variables. No existe «sociedad primitiva» que no haya comenzado a elaborar una mentalidad lógica, que no posea, en algunos aspectos, el sentido de lo imposible[144] y de lo absurdo. Inversamente, en las sociedades modernas, cuando los conceptos «precipitan» lentamente, arrastran consigo un «residuo» de propiedades místicas y de uniones prelógicas. Las tesis de L. Lévy-Bruhl han sido a veces mal interpretadas, y esquematizadas hasta el extremo por los comentadores críticos. Queda por decir que las correcciones que aportaba a un pluralismo discutible estaban guiadas por una concepción evolucionista. Cuando se dedicó a un verdadero trabajo de antropólogo, mediante el examen preciso de los hechos, que situaba de nuevo en su cuadro, acabó por reconsiderar de nuevo y totalmente su propia teoría: «Desde hace veinticinco años, he puesto mucha agua en mi vino; los resultados que acabo de conseguir convierten esta evolución en definitiva, haciéndome abandonar una hipótesis mal fundada... en los casos de esta clase.» Esta teoría contenía el más grave de los riesgos: el de plantear, en cierta manera, «la imposi-

bilidad de comprender» como un postulado. Más tarde veremos que M. Leenhardt se opuso a L. Lévy-Bruhl, del que fue alumno, y al que siempre guardará una afectuosa admiración, demostrando que es posible comprender «la mentalidad mítica» aun en las participaciones más embrolladas.

En M. Mauss hallamos al principal inspirador de la antropología francesa actual. La primera generación de antropólogos franceses sistemáticamente preparados para el trabajo de campo, le debe su formación. Podemos recordar la constatación de R. H. Lowie, en 1937, con respecto al dominio francés: «en cuanto a los especialistas formados en la observación sobre el terreno, hasta épocas muy recientes no existía ninguno». Si en aquel momento había algunos —y todos prácticamente alcanzaron nombre en la antropología francesa— es debido a M. Mauss, que fue un maestro en el verdadero sentido de la palabra; su enseñanza, el vigor de su influencia personal, le aseguraron un lugar principal entre los antropólogos del período situado entre las dos guerras. La devoción de que le rodeaban sus alumnos —comparable a la que dedicaban a F. Boas los suyos— condujo a D. Paulme a publicar lo esencial de sus enseñanzas, bajo el título de *Manuel d'ethnographie*: el único de este tipo que se ha publicado en lengua francesa; [145] y C. Lévi-Strauss, al reeditar las principales obras de M. Mauss, en su introducción a esta publicación, dice que «sólo aquellos que han escuchado y conocido al hombre, pueden apreciar plenamente la fecundidad de su pensamiento y hacer el balance de su deuda para con él». El mismo C. Lévy-Strauss esboza este retrato de M. Mauss: «No solamente "lo sabe todo", sino que su vívida imaginación, su olfato casi genial de la realidad social, le autoriza a hacer un uso altamente original de sus conocimientos casi ilimitados. En su obra, y más todavía en su enseñanza, se multiplican las comparaciones imprevistas. Oscuro con frecuencia, a causa del uso constante de antítesis, de compendios y de aparentes paradojas —y deberíamos añadir, sin duda, de

múltiples humoradas— en las que se reconoce más tarde el fruto de una intuición profunda, recompensa a su auditorio con intuiciones fulgurantes que, durante meses enteros, suscitarán reflexiones. En tales casos, uno siente que llega al fondo de las cosas, que, como él ha dicho en algún sitio, "toca la roca".» [148] Por su preocupación por la paciente investigación, y por su rechazo de las sistematizaciones, M. Mauss señaló múltiples orientaciones nuevas de investigación; las implicaciones de su pensamiento, en ocasiones, no han sido descubiertas hasta épocas muy recientes, cuando los caminos que él abrió ya habían sido recorridos entretanto por otros países, y por otras escuelas antropológicas. Pero, verdaderamente, su obra escrita es escasa, y no comprende ningún trabajo que pueda ser considerado como definitivo.

La influencia de M. Mauss en Francia ha desbordado ampliamente el dominio de la antropología: ya que no sólo fue seguida por los sociólogos, sino también por los psicólogos, historiadores, etc. Y ello se debe a que Mauss siempre se mostró deseoso de mantener estrechas relaciones entre las distintas ciencias del hombre, según manifiesta, por ejemplo, en su exposición *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie.* En su espíritu, no se trataba únicamente de coordinación en las investigaciones o de intercambios de informaciones, sino que sugería que ninguna disciplina de las ciencias humanas podía establecer sus conceptos de manera aislada, así como sus métodos y su lenguaje, proponiendo relaciones fecundas, que algunos de sus discípulos han intentado precisar. Proponer, sugerir, las palabras deben, con frecuencia, ser reconsideradas al evocar su obra. Sin duda, es de lamentar que, con frecuencia, se contentase con indicar caminos, sin emprenderlos él mismo. Más que los límites de conocimientos que le eran accesibles en su época, lo que hay que juzgar son los que él ponía a su propio pensamiento. M. Mauss sabía perfectamente de qué riesgos quería escapar, y que su maestro E. Durkheim no había podido evitar totalmente. Deseaba librarse de cons-

trucciones sintéticas demasiado ambiciosas, de toda teoría demasiado rígida, que dejase escapar lo esencial de la realidad social y cultural. Lo mismo que E. Durkheim, rechazaba los métodos de comparación generalizada, que aislaban de modo arbitrario los elementos que no podían ser interpretados. Pero Mauss quería librarse además de los excesos de la propia generalización durkheimiana. En varias ocasiones nos recuerda que las investigaciones que realizaba o proponía tenían «una ventaja de realidad. De este modo, llegaba a considerar los hechos sociales en sí mismos, en lo concreto y tal como son. En las sociedades hay algo más que reglas e ideas, hay hombres, grupos y los compartamientos de unos y otros. A veces, se los ve moverse como lo hacen en la mecánica las masas y los sistemas, o de modo semejante al de los pulpos y las anémonas dentro del mar. Advertimos gran número de hombres, fuerzas móviles, que flotan en su medio y en sus sentimientos». Uno se pregunta, a veces, si M. Mauss no estaba demasiado enamorado de lo absoluto para doblegarse a construir una ciencia que conduce siempre —al analizarla— a algún empobrecimiento de la realidad viviente.

Si intentamos caracterizar la originalidad de M. Mauss en relación con la tradición durkheimiana, es necesario retener ciertos puntos: una concepción más concreta del pluralismo, de la especificidad de las culturas y de las sociedades; la constante preocupación por definir las realidades socio-culturales como conjuntos profundamente integrados, y por estudiar de manera completa las relaciones entre todos los elementos que componen cada uno de estos conjuntos; finalmente, la convicción de que no se debe intentar formular leyes más que en una última etapa de la investigación, etapa que él no deseaba recorrer. Los dos primeros puntos son esenciales, y en ningún lugar están expresados con mayor fuerza que en *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Se trata de un texto de antología, del que desgraciadamente no podemos citar más que algu-

nas frases significativas. Por las razones indicadas hace un instante, es preciso, no obstante, oír al propio M. Mauss. «Los hechos que hemos estudiado son todos... hechos sociales *totales*..., es decir, que ponen en movimiento en algunos casos la totalidad de las sociedades y de sus instituciones... Todos estos fenómenos son, a la vez, jurídicos, económicos, religiosos e incluso estéticos, morfológicos, etc... Se trata de "todos", de sistemas sociales completos, de los que hemos intentado describir el funcionamiento. Hemos visto a las sociedades en la edad dinámica o fisiológica, pero no las hemos estudiado como si estuviesen paradas en un estado estático o cadavérico, y mucho menos todavía las hemos descompuesto y disecado en reglas de derecho, en mitos, en valores o en precios. Al considerarlas en conjunto, es cuando hemos podido advertir lo esencial, el movimiento de conjunto, el aspecto viviente, el instante fugitivo en que la sociedad o los hombres adquieren conciencia sentimental de sí mismos y de su situación frente a los demás...» Y todavía: «... el dato, es Roma, es Atenas, es el francés medio, es el melanesio de una u otra isla, y no la oración o el derecho en sí... Los psicólogos... sienten vivamente su privilegio, y, sobre todo, los psicopatólogos tienen la certeza de estudiar concretamente... el comportamiento de seres totales y no divididos en facultades. Es necesario imitarlos. El estudio de lo concreto, que es el estudio del completo, es posible y todavía más cautivador y explicativo en sociología... El principio y el fin de la sociología, es el de comprender a todo el grupo y su comportamiento total». Éste es, sin duda, uno de los pasajes que definen mejor las preocupaciones fundamentales de M. Mauss. Todas sus sugestiones concernientes a los métodos de investigación están estrechamente relacionados con este párrafo.

Es muy fácil descubrir lo que es debido a M. Mauss en el pensamiento de los antropólogos franceses, ya que la deuda es siempre reconocida de buen grado. Así, cuando Lévy-Strauss estudia la utilización, en atropología, de lenguajes elaborados por otras disciplinas y se dedica a la

investigación de lenguajes comunes; así, cuando M. Griaule señala cuán importante es el aprehender la manera como es vista e interpretada una sociedad por sus propios miembros, y de estudiar los lazos existentes entre la concepción del mundo y las técnicas corporales, materiales e inmateriales de que dispone un grupo humano determinado; así cuando, en la generación siguiente, G. Balandier da consistencia sociológica y antropológica a la noción de «situación colonial»: todos hacen referencia a las enseñanzas de M. Mauss. Los ejemplos podrían multiplicarse. También podríamos imaginarnos lo que los antropólogos de otros países hubiesen podido ganar con su contacto, ahorrándose las vacilaciones de algunas gestiones preliminares, y, a veces, los peligros de posiciones aventuradas. Por otra parte, algunos lo conocieron, y otros lo han leído y han podido apreciar plenamente su aportación. R. Thurnwald, en 1934, y R. H. Lowie, en 1937, hicieron juicios elogiosos respecto a sus trabajos, y lo han acreditado, de una manera más o menos explícita, de haber anunciado el funcionalismo. Y, efectivamente, cuando B. Malinowski pone a punto el «análisis funcional» e invita a considerar toda institución bajo todos los puntos de vista posibles, y describe toda una cultura al estudiar de manera intensiva uno de sus aspectos, uno piensa que el investigador británico se refiere a M. Mauss tanto o más que a E. Durkheim. Y lo mismo sucedió cuando M. Mead, C. du Bois, R. Linton o A. Kardiner, en los Estados Unidos, se dedicaron a definir las correlaciones existentes entre conjuntos socioculturales y comportamientos individuales, y explotaron la aproximación entre antropología y psicoanálisis, cuando R. Benedict se orientó hacia un estudio de los simbolismos e intentó establecer las bases de una comparación global de las culturas; todos volvían siempre, sin saberlo, a las tesis propuestas por M. Mauss, y, a veces, se hacían reos de las críticas que éste había formulado anteriormente. Pero la investigación francesa estaba todavía demasiado al margen, en relación con los grandes cen-

tros de desarrollo de la actividad antropológica, para que su voz tuviese posibilidades de ser oída en su estado de madurez; el eco de su voz fue en cambio frecuentemente escuchado a fines de su vida.

Deberían ser citados muchos otros nombres, pero la profunda unidad de las ciencias humanas en Francia, en esta época, convierte en penosa la distinción entre los investigadores que se dedican principalmente a la antropología, y los especialistas de otras disciplinas, que la han servido. H. Hubert fue ante todo un arqueólogo y un historiador; pero en colaboración de M. Mauss, preparó trabajos de antropología religiosa —también podríamos denominarlos de sociología religiosa— que se han convertido en clásicos: en particular *Essai sur le sacrifice* y *Esquisse d'una théorie générale de la magie*. Por el contrario, M. Granet, que también recibió la influencia de E. Durkheim, puede ser considerado esencialmente como un antropólogo; y bajo este título han sido calificadas en otros países sus investigaciones sobre el parentesco, el matrimonio, la religión y el folklore de la China antigua, que son de un gran valor para el conocimiento de esta región del mundo.[147] Pero no podremos citar a los geógrafos o historiadores que, durante este mismo período, realizaron en Francia lo que frecuentemente ha sido considerado como tarea de antropólogos; por otra parte, se trata de un grupo de investigadores demasiado importante, para que sus trabajos puedan ser evocados en unas pocas líneas.[148] Selección inevitable, pero que, como vemos, tiene el grave inconveniente de hacer parecer todavía más reducida la parte que ocupa la antropología francesa en una historia de esta disciplina. Una última indicación: si bien la antropología socializante domina en adelante la escena, la tradición de la antropología «total» del siglo XIX no desaparece por completo. P. Rivet, médico por formación, la conservará; en efecto, titular a partir de 1927 de la cátedra de antropología —en el sentido de «historia natural del hombre»— del Museum, unos diez años después, transformaba la denominación de manera definitiva, convirtiéndola en cátedra «de etnología de los hombres actuales y de los hombres fósiles». Ya hemos visto que fue uno de los fundadores del Institut d'Ethnologie. Estuvo siempre preocupado por una gran multiplicidad de problemas, y así utilizó, por ejemplo,

los datos paleontológicos para la investigación de los orígenes del poblamiento de América, que, según su opinión, posee una gran parte de elementos oceánicos: estudio de esqueletos de la raza denominada de Lagoa Santa. Utilizó asimismo elementos de antropología física y de patología comparada: estudio de la mancha pigmentaria congénita, de las enfermedades específicas; y, en fin, empleó encuestas acerca de la cultura material: estudio, entre otros, de la metalurgia precolombina. Tal convergencia de métodos es esencial para intentar lograr las pruebas de antiguas migraciones. Aunque, por otros caminos, siguió abierta en este período la colaboración entre antropología física y antropología social y cultural: por ejemplo, investigaciones sobre las consecuencias físicas de los cierres históricos frente al exterior, o de algunos tipos de estructuras sociales. Sin duda, la antropología francesa se comprometió demasiado raramente.

VI

La presentación de este período no sería completa si nos contentásemos con evocar las orientaciones teóricas más generales y las encuestas sobre el terreno más importantes. Es también necesario, reagrupando los elementos que hemos ido ofreciendo de manera dispersa en las páginas anteriores y señalando además otras investigaciones, indicar cuáles son los sectores de la realidad socio-cultural que han sido explorados de una manera más eficaz. Desde el más modesto redactor de monografías hasta el más grande maestro, ningún investigador se ha contentado con la observación de un dominio estrechamente delimitado de la vida de las poblaciones estudiadas. Pero la presencia o ausencia de algunos temas, el mayor o menor acento puesto en los diferentes aspectos de la sociedad o de la cultura, son significativos de cada uno de los períodos de la historia de la antropología. Sin pretender aquí establecer un balance, vamos a contentarnos con dar algunas breves indicaciones a este respecto. Igualmente será necesario recordar cuáles eran los temas antropológicos familiares a toda una época, las pa-

labras clave que abrían las mayores discusiones —y que a veces, en la actualidad, ya no juegan papel alguno; las palabras que, fuera del dominio de la antropología, han fascinado a aquellos que, al título de lo que fuera, estaban atentos a sus evoluciones. Una vez más, nos limitaremos a trazar un rápido bosquejo.[149]

En el dominio de la cultura material, de las técnicas y del arte —esencialmente artes gráficas y plásticas— los inventarios, las descripciones y los análisis son más numerosos y precisos. Las causas son conocidas: en todas las grandes ciudades del mundo occidental han sido creados museos etnográficos, que las conquistas coloniales, en manera directa o indirecta, alimentaron en abundancia; y la historia cultural, que es la preocupación de la mayoría de los investigadores, se apoya más fácilmente en los objetos que en hechos inmateriales: en todo caso, por lo menos en apariencia, es éste un terreno más seguro. Una bibliografía de los trabajos realizados en este sector, sería más abundante para este período que para el siguiente, y todos los difusionistas célebres citados hallarían un lugar en ella. En lo que concierne al arte, es necesario mencionar en particular a F. Boas, cuyas reflexiones acerca de la determinación cultural de los impulsos estéticos «innatos» del hombre se han convertido en clásicos —aunque en muchos puntos han sido rebasados—; y de A. L. Kroeber, que, además de un ensayo de síntesis sobre el problema del arte «primitivo»,[150] ha intentado, como ya hemos visto, un estudio científico de la moda en el vestido. La descripción de los objetos de arte, la definición de los estilos y de las regiones estilísticas dan lugar a numerosos trabajos muy desiguales. Ya hemos señalado el carácter ejemplar de las publicaciones de A. C. Haddon; debemos citar asimismo, para Oceanía, las de G. H. Luquet sobre el arte neocaledoniano, a pesar de no tratarse de un antropólogo profesional.[151] En cuanto al África, debemos recordar que, si bien las conclusiones de L. Frobenius deben ser consideradas con precaución, ha tenido el mérito, entre otros, de descubrir un arte del bronce

técnicamente muy avanzado, y de una belleza insospechada;[152] y también plantear, dándole la debida importancia, los problemas de significación. El interés que prestan los artistas de principio del siglo xx a las producciones de «arte negro» y oceánico —incluso, aunque no les interesasen más que las formas— creó un clima favorable para el desarrollo de tales investigaciones. En cuanto a los útiles, armas, instrumentos y utensilios de toda clase que rodean al hombre en su vida cotidiana —y que nunca pueden ser radicalmente separados de las obras de arte— son objeto de numerosas observaciones. Entre los textos clásicos, ya de pura descripción, ya, más frecuentemente, de clasificación y repartición en el espacio, podemos citar a título de ilustración, además de los de A. C. Haddon y de G. Montandon —interesantes ambos, aunque muy diferentes—, los estudios de A. L. F. Pitt-Rivers y de H. Balfour sobre las armas y en particular los arcos, los de K. Lindblom sobre las trampas, los de E. Nordenskiold y P. Rivet sobre la metalurgia americana, de A. Van Gennep sobre el tejido y la cerámica en África del Norte. Verdaderamente, es una gran injusticia el no citar más que estas investigaciones.[153] A los objetos, se encuentran unidos los gestos técnicos que, con mayor frecuencia, son los estudiados con menos precisión; en parte, es a los prehistoriadores a los que el período siguiente deberá la preocupación de observarlos con mayor cuidado.[154] En cuanto a las técnicas que no tienen otro objeto que el propio cuerpo humano, M. Mauss, casi exclusivamente, fue el que señaló su importancia.

La consideración de los hechos económicos, sigue siendo más rara que la de los hechos técnicos. La economía no se halla entre las grandes categorías de los hechos socio-culturales que distingue C. Wissler: no aparece más que como una subdivisión de la cultura material; y, sin embargo, este investigador estaba, según recordaremos, particularmente atento a las relaciones entre las formas de subsistencia y las construcciones culturales. Durante mucho tiempo, los antropólogos se conten-

taron con colocar las indicaciones sobre tecnología, la división del trabajo y las especializaciones profesionales, dentro del capítulo económico de sus monografías, sin orientarse hacia un verdadero análisis de los hechos y de los sistemas de producción y consumo. Los trabajos dedicados directamente a la economía son mucho menos numerosos; podemos citar el de R. F. Barton sobre la economía de los ifugao.[155] Todavía en la actualidad, los estudios de este tipo parecen insuficientes en cantidad, y con frecuencia en calidad. Las causas de esta situación son múltiples.[156] Las investigaciones realmente eficaces sólo podrán iniciarse mediante la consideración de las culturas como «totalidades», y son las instituciones y los comportamientos, unidos a la manipulación de los bienes que podemos denominar económicos, los que dan a los antropólogos los mejores ejemplos de «hechos sociales totales». La obra de M. Mauss lo manifiesta claramente, y, fue él, junto con Malinowski, quien publicó en aquel momento su trabajo sobre el comercio *kula*, el que daría el tono al período siguiente. Fueron sus sugestiones las que permitieron dar un significado a la «irracionalidad» económica de los «primitivos», al mostrar como «un gran número de las necesidades sobre las que se basa la vida económica (de las sociedades tradicionales) son de naturaleza inmaterial».[157] Sus ideas nos permiten comprender la dificultad de distinguir —como se hace en las sociedades modernas, aunque con mayor aproximación de la que creían los economistas clásicos— las relaciones, puramente económicas, de agrupamientos que no tendrían más que funciones económicas; sin deducir por ello, como lo hicieron algunos, que las sociedades tradicionales «no tienen economía».

El estudio de las estructuras sociales, y particularmente de las estructuras de parentesco, había realizado progresos decisivos durante el último tercio del siglo XIX; habían sido planteados los problemas fundamentales, y, en parte, establecidas las bases de la terminología. En este período va a ser proseguida la recolección de materia-

les y se advierte una mejora en las técnicas de encuesta. Pero, en conjunto, el interés hacia los hechos de parentesco, salvo en algunos de sus aspectos espectaculares, que veremos más adelante, parece ser menor. Consultando el índice de la *Anthropology* de A. L. Kroeber, se encuentran nueve referencias a la palabra «parentesco», una sola del término «prohibición del incesto», por cuarenta y cinco de la palabra «cerámica». Es bien cierto que se han apaciguado las grandes discusiones acerca de las secuencias de evolución y las formas originales; descendencia matrilineal y patrilineal, ya no es una sucesión, sino un pluralismo —por ejemplo, a los ojos de los seguidores de la escuela histórico-cultural. R. H. Lowie estableció la futilidad de una investigación acerca de los orígenes, haciendo una crítica definitiva de las ideas de L. Morgan.[158] Hay en ello, verdaderamente, un hecho positivo; en contrapartida, los investigadores se contentan con frecuencia con una visión demasiado global de los sistemas de parentesco, y son raros los estudios de detalle sobre su funcionamiento. Sin embargo, W. H. R. Rivers concede prioridad al estudio de las correlaciones entre terminologías y comportamientos de parentesco.[159] La obra de E. Durkheim, casi exclusivamente —si exceptuamos la de los investigadores que no hacen más que prolongar el período procedente— dedicará un gran lugar a los esquemas de evolución —del clan a la familia conyugal—, y también adelantará las primeras proposiciones serias para una interpretación de la prohibición del incesto.[160] En cuanto a los demás aspectos de la estructura y organización sociales —agrupaciones cimentadas en otras bases distintas del parentesco, organización política, etc.— están presente en las monografías, y son, eventualmente, retenidas como rasgos característicos de áreas o círculos culturales. Pero es a R. H. Lowie a quien se deberá, en lo esencial, las sugestiones más interesantes para su estudio.[161] En efecto, señala la importancia de las «asociaciones», demasiado olvidadas en la descripción de las sociedades «primitivas», y propone

una tipología. R. H. Lowie, entre la época de H. J. Sumner Maine y la que, poco antes de la segunda Guerra Mundial, conocerá los más ricos esfuerzos de conceptualización, es también uno de los pocos investigadores —entre los antropólogos propiamente dichos— que intentará definir la organización y el significado del Estado.[162]

Ya hemos visto el lugar que ocupaban, en la antropología de fines del siglo XIX, las teorías relativas al origen de la religión y de la magia. Las discusiones a este respecto no cesarán, y pronto encontraremos una de las nociones que las alimentaron. E. B. Tylor, J. G. Frazer, R. R. Marett, están todavía vivos. Los trabajos de E. Durkheim por una parte, y los de H. Hubert y M. Mauss por otra, son suficientes para mostrar que sigue presente la inquietud por las explicaciones generales. Progreso considerable, pues se trata de interpretaciones propiamente antropológicas, como las que dominaban hasta entonces. Además, y cada vez con mayor frecuencia, se comienza a unir el estudio de la religión con el de las concepciones del mundo y de la sociedad. Considerando con atención las «categorías del pensamiento primitivo», la escuela francesa contribuye a plantear los verdaderos problemas, pero al mismo tiempo introduce discusiones que no podrá conducir a su término, en particular sobre las nociones de lo sagrado y lo profano. De otro sector de las investigaciones sobre el hombre procederá una llamada a una nueva forma —esta vez no intelectualista— de interpretación psicológica; pero S. Freud tan sólo fue seguido por algunos antropólogos y ello mucho más tarde. Desgraciadamente, la controversia acerca de los orígenes fue reanimada por W. Schmidt, que, por razones no científicas, sostiene la tesis del monoteísmo primitivo; [163] pero sus trabajos tuvieron por lo menos la ventaja de hacer reconocer la existencia de la creencia, en gran número de sociedades, en un dios supremo y creador, lo cual había sido negado bajo la influencia de la teoría «animista». Deben

ser mencionadas otras dos investigaciones. P. Radin, en una perspectiva no muy distinta a la de la antropología francesa, considera tanto los aspectos religiosos como los «filosóficos» del pensamiento primitivo.[164] R. H. Lowie presenta la mejor y más severa crítica de todas las teorías anteriores, en particular del «animismo» de E. B. Tylor y del «animatismo» de R. R. Marett, pero la construcción teórica que propone no está a la altura de su crítica: definición discutible de lo «natural» y lo «sobrenatural», interpretación de la religión como una evolución de los sentimientos de sorpresa y temor ante lo desconocido, que conduce a los aspectos menos convincentes de las teorías psicológicas.[165] Pero gracias a E. Durkheim, es presentada la idea de que la religión debe ser definida ante todo por las funciones que cumple dentro de la sociedad, y vuelve a A. R. Radcliffe-Brow y a B. Malinowski, para lograr consecuencias antes del término de este período.[166] También han sido emprendidos trabajos menos ambiciosos pero que habían de dejar huellas menos duraderas. Empiezan a ser publicadas buenas descripciones: así, la de F. E. Williams referente a la magia,[167] y las proposiciones de A. van Gennep para una interpretación de los rituales, en donde aparece un esquema convertido en clásico, con la expresión de los «ritos de paso», son más útiles que muchas especulaciones.[168]

Sólo hemos pasado revista brevemente a los principales sectores de la vida social y cultural, pero el interés de los investigadores no se detiene ahí. No han sido olvidados ni el derecho ni la moral — como ya hemos mencionado al referirnos a las investigaciones de fines prácticos conducidos en el campo del «derecho común». Sin embargo, aparecen aspectos importantes que no empezarán a llamar plenamente la atención hasta más tarde: como el del «ciclo de la vida individual», los hechos relativos a la educación y a la formación de la personalidad.[169] Todo lo referente al modo de vida de un individuo y la cultura en que ha crecido, no aparece más que en

los investigadores marginales, cuyas ideas serán desarrolladas sobre todo después de 1930. Y, finalmente, apenas es emprendido el estudio «diacrónico» de las sociedades y las culturas en el sentido en que lo entiende A. R. Radcliffe-Brown. Este tipo de estudio aparecerá como respuesta a una percepción de los «choques» y «desafíos» de la historia.

Podemos evocar, por otro camino, algunas características de la vida antropológica en esta época. Los temas son infinitamente discutidos, son valorizados los términos que el antropólogo de las generaciones siguientes aprenderá en los comienzos de su formación, como «las palabras de la tribu». Estos temas no son abandonados, y no deben serlo; pero sólo los progresos de la antropología permitirán una interpretación más amplia y les harán perder este aspecto de «moda conceptual» —la fórmula ha sido introducida por C. Kluckhohn— que en parte los recubrían. A título de ejemplo podemos citar: «tótem», «tabú», *«mana»*, *«potlatch»;* los dos primeros se han difundido en la lengua común. No es únicamente a S. Freud a quien debemos reprochar el uso discutible que ha hecho de ello,[170] sino también a algunos antropólogos que tendían a hacer del totemismo una realidad universal y uniforme, y un elemento general de explicación. Se sabe la importancia que, por ejemplo, J. G. Frazer y E. Durkheim, han dedicado al totemismo, en una orientación distinta y en trabajos que no son de la misma calidad teórica; la diversidad de utilizaciones de este concepto conducirá a A. van Gennep a proponer un primer balance, después de haber analizado los materiales relativos a Madagascar.[171] La atención dedicada a los casos típicos de totemismo, unidos a la existencia de grupos de descendencia unilineal, proporcionó, por el camino de las justificaciones míticas dadas por los propios interesados, un enriquecimiento de los conceptos relativos a la exogamia. Algunos mecanismos rituales y algunas nociones religiosas eran comprendidos mejor gracias a estos hechos. Pero se establecían generalizaciones de las que no se advirtió el peligro hasta más tarde, cuando se comprobó la diversidad de las manifestaciones totémicas, y la ausencia de éstas en algunos casos clásicos característicos;[172] al mismo tiempo, se negó que pudiera ser probada

la existencia de una fase totémica en todas las sociedades.

La noción de *mana*, de reciente descubrimiento, gozó de un gran favor, ya que parecía proporcionar la «primera materia» de la religión que tantos teóricos habían investigado en vano. Dio lugar a especulaciones diversas que tenían en común el acentuar la atención sobre algunos de sus significados, y olvidar otros, así como revelar un elemento demasiado general de explicación. No todos los investigadores tuvieron la prudencia de que da muestra M. Mauss en sus interpretaciones, al añadir: «por lo menos en Melanesia».

En el capítulo siguiente podremos ver como la detallada descripción de otras religiones hizo más para poner en claro la noción de *mana* que el estudio intensivo sobre un solo caso, y su explotación sin freno.

Un último tema a tratar, el del *potlatch*. Se trata de las formas de destrucción o de utilización «antieconómica» de las riquezas —formas institucionalizadas y ritualizadas— que han sido observadas en primer lugar en algunas sociedades indias del noroeste de la costa del Pacífico. Después se han observado hechos de la misma naturaleza, aunque frecuentemente de aspecto diferente y menos espectacular, en otras muchas sociedades; e indudablemente, ello no es ignorado por ningún grupo humano. Las observaciones dedicadas a las dificultades que encuentra el enfrentamiento preciso con el estudio de los hechos económicos en las sociedades tradicionales vuelve a encontrarse de nuevo aquí: una parte importante de las actividades cotidianas está consagrada a acumular los bienes que han de ser destruidos, o de los que hay que despojarse para transformarlos en satisfacciones no materiales. En cierta manera, existe un test de etnocentrismo para los investigadores nacidos dentro de una civilización de lo económico. La atracción hacia estos fenómenos, los más extranjeros y extraños a nuestra cultura, es tan significativa como la sorpresa que suscitan entre los investigadores menos dueños de sí mismos. Queda por tratar el problema general de los condicionamientos sociales, culturales y psicológicos de la vocación del antropólogo. Se comprende que los investigadores del período reciente, ante el carácter a veces apagado e insuficientemente despegado del país —al menos en apariencia— de su tarea, evoquen con algo de nostalgia la época en que se podía discutir sobre descubrimientos espectaculares, así como realizarlos.

IV. Conquistas

I

Las enseñanzas de F. Boas, de M. Mauss, y más tarde de B. Malinowski y de A. R. Radcliffe-Brown han dado lugar al nacimiento de una generación de antropólogos formados de una manera sistemática, y cuya carrera comienza poco antes o poco después de 1930. En los años siguientes a la segunda Guerra Mundial, esta generación fue apoyada, y en parte relevada, por una segunda generación de investigadores, todavía más numerosa. Al mismo tiempo, se hicieron más complejos los problemas planteados al principio del capítulo anterior. El campo de la investigación antropológica se abrió más ampliamente, y las tradiciones nacionales siguieron existiendo aunque ignorándose entre sí.[173] Ante tanta aglomeración de influencias y cambios, una historia del pensamiento antropológico se hace mucho más difícil, y se desemboca en un presente cuyo balance evidentemente no puede ser establecido. Sin embargo, pueden ser aisladas algunas características generales de este período.

Las investigaciones de campo se extienden de tal manera que no puede llegar a presentarse ni siquiera una muestra de las encuestas realizadas durante este último tercio de siglo. Todos los antropólogos hacen expediciones de campo, por lo menos al principio de su carrera. Con la creación de organismos de investigación —algunos de los cuales persiguen fines prácticos— y después de universidades, en los países dominados en otro tiempo por Occidente, gran número de investigadores permanecen sobre el terreno o muy próximos a él. Igual que hizo el siglo XIX en el campo de la Geografía, el si-

glo xx completó el «reconocimiento antropológico» de globo. Salvo algunas regiones limitadas, ya no quedan materias para explorar, pero quedan todavía muchas investigaciones por profundizar, y descubrimientos más agudos que completen los descubrimientos en extensión de que disponemos. El trabajo de campo no deja de conservar sus atractivos y sus durezas, pero pasa a convertirse frecuentemente en trabajo de equipo, de tipo sistemático. Es decir, que ya ha llegado la época de volver a reemprender, y enriquecer las antiguas investigaciones. La cantidad de datos con que puede emprenderse el trabajo, a pesar de que siempre resulta insuficiente, ha aumentado en enormes proporciones. Así, se impone la especialización por grandes regiones geográficas y culturales, y la especialización por temas de investigación. Algunos antropólogos, basándose en el hecho de que han de ocuparse cada vez más, dentro de un cuadro regional definido, de los problemas más diversos, tanto «modernos» como «tradicionales», han sugerido que sea concedida prioridad a los «títulos» de africanista, americanista, oceanista, por encima de las calificaciones disciplinarias. Posición extrema y difícilmente aceptable, pero que revela una importante característica de la presente situación. Raros son los antropólogos que pueden movilizar los hechos procedentes de varias de las grandes regiones del mundo,[114] al servicio de sus construcciones teóricas. Al mismo tiempo, una especialización por temas de estudio, demasiado amplia, indudablemente presenta sus inconvenientes, pero es inevitable. Los dominios de la investigación están, pues, delimitados, de manera que cada antropólogo no puede ser maestro en todos. Así, veremos a la tecnología tomar lugar aparte, en particular por la obra de A. Leroi-Gourhan, y esto no es más que un ejemplo entre muchos otros. El antropólogo sigue siendo por tradición un «metomentodo»; pero está obligado a acantonarse en un sector definido de la disciplina, aparte de ser en otros momentos auxiliar de colegas que trabajan en otros sectores, y, claro está, a

conocer lo esencial de los aspectos que él no emprende. La «cultura antropológica» sigue siendo como un trasfondo común. En este período las ramas que hemos visto desarrollarse a partir de una antropología «global» han experimentado una mayor divergencia. En el capítulo anterior hemos visto algunas de las desventajas de una separación extrema, pero son inevitables; la formación de base que reciben todos los antropólogos no es suficiente para desvanecerlas. Es de desear que sigan existiendo esos investigadores que establecen los lazos de unión entre las disciplinas próximas.

Se transforma el campo de la investigación antropológica, la cual por una parte conoce lo que podríamos denominar evoluciones internas: por una consideración más atenta de los cambios social y cultural, de los hechos de «modernización», cuyo estudio se impone a los investigadores que hasta entonces la hubiesen podido olvidar; y también por la multiplicación de los *niveles* de estudio —así, el psicológico al lado del sociológico— que conduce a la definición de nuevos sectores de investigación — que ya hemos citado a propósito de la educación. Más adelante volveremos a insistir acerca de la importancia de estas transformaciones. Por otra parte, serán más rápidamente consideradas las evoluciones extremas que manifiestan la antropología. Ésta se convierte en conquistadora: los investigadores se esfuerzan por aplicar sus puntos de vista y sus métodos —cuando no sus técnicas— a campos de investigación que hasta entonces les estaban «prohibidos». El antropólogo utiliza siempre que puede el carácter de «microsociología» que reviste su disciplina para «completar la "macrosociología" de otras ciencias».[175] Si bien la antropología conquista de esta manera nuevas posiciones, abandona otras, o, por lo menos, reconoce la autonomía de investigaciones que hasta entonces había englobado y que le siguen siendo de primera utilidad. Así sucede con la historia, que sólo fue abandonada durante un tiempo. Ciertamente, tanto el funcionalismo como el estructuralismo con-

ceden privilegio al estudio sincrónico a expensas del e tudio diacrónico; a una antropología que, ante todo, s deseaba fuese historia cultural, se opone otra para l cual esto es tan sólo vana investigación. Pero las preocı paciones relativas a los cambios sociales, y más general mente a la dinámica socio-cultural, harán revivir el in terés histórico. En contrapartida, la historia emprend‹ su propio curso, no sólo con respecto al período reciente el cual, según los criterios clásicos, puede ser reconstruido, sino también respecto a períodos más antiguos que parecían definitivamente perdidos. Los antropólogos continuarán haciendo historia, pero utilizando cada vez más los datos proporcionados por los historiadores, que, en reciprocidad, ellos enriquecen. En todo caso, no se trata de una investigación de los orígenes, con lo que desaparece una tendencia familiar a la antropología desde comienzos de siglo. Ya no se creerá encontrar entre los australianos, como presenta E. Durkheim, entre los trasmanios de F. Graebner o entre los pigmeos de W. Schmidt, las imágenes de la humanidad original, o casi original.

Finalmente, durante este período va cambiando progresivamente de carácter la actividad teórica. La preocupación por crear una teoría de explicación total se halla todavía presente en B. Malinowski. Se trata para él de hallar, si no las raíces «históricas», por lo menos las «lógicas» de la cultura. No han faltado los juicios severos respecto a las tentativas de este tipo. Téngase en cuenta que los discípulos de B. Malinowski no vacilaban en comparar la importancia de su teoría con la teoría newtoniana de la gravitación, a pesar de que con ella Malinowski negaba ciertos progresos esenciales de la disciplina así como su especificidad.[176] Por otra parte no desaparece por completo en este período la atracción por las teorías generales: es suficiente citar, en aspectos muy diferentes, los trabajos de C. Lévi-Strauss y de A. Kardiner. Sin embargo, la tendencia más generalizada es la del desarrollo de «teorías particulares» [177] sobre conjun-

tos de hechos coherentes: podemos tomar como ejemplo el ensayo de M. Fortes sobre el significado de los grupos de descendencia unilineal; [178] o bien las elaboraciones conceptuales que expresan lo que podríamos denominar «el espíritu de una investigación» más que la preocupación por establecer una teoría formal: también podríamos dar como ejemplo los trabajos de M. Gluckman o de G. Balandier, de los que trataremos más adelante. No faltan los libros de antropología general, pero consisten sobre todo en balances críticos, animados y coloreados por reflexiones personales que resumen las experiencias de una carrera de investigación; [179] en donde, de una manera modesta, se hallan textos, recogidos a veces de artículos y conferencias, que resumen las posiciones de un investigador frente a su disciplina.[180] Entre estas obras, y los manuales, que a partir de 1940 serán cada vez más numerosos —sobre todo en los Estados Unidos: ello revela el lugar que alcanza en este país la enseñanza de la antropología—, no existe una solución de continuidad. Los manuales, por lo menos los mejores, tienen cada uno su propio acento y originalidad.[181] En fin, parecen libros que presentan al gran público las intenciones y realizaciones de la antropología.[182]

II

El término «funcionalismo» se halla unido al nombre de B. Malinowski. Éste, en efecto, ha intentado definir toda la realidad socio-cultural y todos los útiles empleados por el antropólogo, a partir de la teoría desarrollada bajo este nombre. Si bien él tenía tendencia a exagerar sus propios méritos, sería injusto el minimizarlos. Esto es lo que parece hacer R. H. Lowie al rendirle homenaje: «En breve, apenas se podrá decir que él sea el padre o el único intérprete del funcionalismo. Nosotros saludamos con alegría a su más claro y persuasivo heraldo. Otros han practicado o profesado esta fe; él ha hecho las dos

cosas.» [188] Verdaderamente, el hecho existía antes que la palabra, y desde que surgieron estudios de antropología, gran número de investigadores habían sentido, y algunos habían dicho, que un hecho no puede ser interpretado sin tener en cuenta, si no todos los demás, por lo menos todos los que están en conexión con el mismo. Ya hemos visto que éste fue un tema menor, y a veces aún más, de un siglo XIX evolucionista. Ya no puede ser puesto en duda que, en tiempo de B. Malinowski, la idea estaba «en el aire», y F. Boas había señalado su importancia. La noción de función y la de integración social estaban presentes en la obra de E. Durkheim, incluso aunque B. Malinowski las haya acreditado en este dominio de posiciones más sistemáticas que las que aquél tomaba. M. Mauss puso en primer plano la idea de «totalidad». Entre 1920 y 1930 fueron puestos de relieve por muchos autores los temas «funcionalistas». Para no hablar más que de los investigadores de campo, R. Thurnwald, a propósito de algunas encuestas efectuadas antes que las de B. Malinowski, y en la misma parte del mundo, insistía sobre las interrelaciones entre todos los órdenes de hechos: religiosos, políticos, económicos, familiares, etc. Sin embargo, fue B. Malinowski el animador de la «revolución» funcionalista. Sin duda, sus posiciones teóricas fueron negadas con demasiada rapidez, pero su voz debe ser escuchada, y su influencia ha sido grande, puesto que transformó las condiciones y los fines del trabajo de campo.

B. Malinowski corrió el riesgo —y muy orgulloso de ello— de dar forma teórica a todas las sugestiones y experimentos que habían sido realizados antes de su época, o se estaban realizando todavía; definiendo con nitidez la orientación de su pensamiento: el análisis «funcional» tiene, por fin, «la explicación de los hechos antropológicos, en todos los niveles de desarrollo, por su función, por el papel que juegan dentro del sistema total de la cultura, por la manera de estar unidos entre sí en el interior de este sistema, y por la manera que este sistema está unido al medio físico» —este último punto no recibirá

por su parte más que muy poca atención. Y dice todavía: «La identidad real de una cultura parece reposar en la conexión orgánica de todas sus partes, sobre la función que tal detalle realiza en el interior de su sistema, sobre las relaciones entre el sistema, el medio y las necesidades humanas.» [184] El último término es importante para los ulteriores desarrollos del pensamiento de B. Malinowski, y es también el más vulnerable. Las nuevas tendencias a las que da forma B. Malinowski fueron a veces denominadas, en los comienzos, «organicismo», en un sentido evidentemente distinto del que retenía una sociología más antigua. Este nombre fue rechazado con rapidez, en provecho del que se ha convertido en clásico. La seguridad de haber realizado un descubrimiento capital y definitivo, de ser el primero en hacer una antropología científica, animó a B. Malinowski, como ya se ha advertido en el desdén con que hablaba de algunas investigaciones anteriores.

Su carrera se extiende desde la publicación, en 1922, de *Argonauts of the Western Pacific* hasta su obra póstuma, en 1944, titulada *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Fue a partir de 1931 cuando expresó con mayor claridad las tesis que desarrolló y sistematizó a continuación,[185] y que estaban ya subyacentes en su primera obra, exponiendo una parte de los resultados de su encuesta en las islas Trobriand. El punto más débil de estas tesis ha sido, afortunadamente, construido después, y puede ser separado del conjunto sin perjudicarlo: se trata de la teoría de la «necesidad», que B. Malinowski llegó a considerar lentamente como la base de su edificio. Ésta tiene la ventaja de postular la unidad del hombre, y mantener en sus justos límites el juego de los determinismos geográficos. Pero los inconvenientes son importantes: parte de la constatación de que los hombres tienen necesidades universales, y la cultura es el medio que permite satisfacerlas. Existe una respuesta cultural para cada necesidad; y en torno a cada una se construye un sector de la cultura, pudiendo dibujarse un cuadro de

dos columnas, en las que cada una de ellas se corresponden. Sin embargo, las necesidades humanas son de varias clases. Primero la necesidades «primarias» que el hombre comparte con los animales y que manifiesta su constitución biológica: necesidad de alimento, reproducción, conservación, protección contra la intemperie y las especies hostiles, etc. Sin embargo, otras son propias de la especie humana, como las derivadas de la larga duración de la infancia, lo que exige una particular protección. El hombre, menos armado físicamente que los animales, pero mejor armado intelectualmente, resuelve sus problemas fundamentales de la manera más compleja: culturalmente. Por otra parte, debe satisfacer las necesidades «derivadas», lo que conduce a elaboraciones culturales todavía más ricas. Estas necesidades «derivadas» no aparecen más que en el hombre, y son el resultado de su vida en grupo: necesidad de transmitir la cultura, a lo que responderá un sistema de educación, necesidad de comunicarse, a lo que responderá el lenguaje, etc.[186] El esquema de B. Malinowski se halla completado por una tercera categoría de necesidades; así, a la de expresar los sentimientos colectivos, y a la de expresar un sentimiento de confianza, corresponde un sistema religioso. Se trata de necesidades «integrativas» o «sintéticas», cuya definición es tal vez más discutible que las precedentes, incluso aunque las «respuestas» invocadas llenen bien, entre otras cosas, las funciones que le son así atribuidas. Por ejemplo, el análisis de la religión que propone B. Malinowski puede, afortunadamente, sér separado de esta escolástica. Existen dos puntos que deben ser mencionados. Por una parte, existe un intento «lógico» de presentación de las grandes categorías de hechos socio-culturales. Por otra, nos encontramos un primer sentido de la palabra «función», que no puede ser retenido, y que no está unido aquí a una investigación del «cómo», sino a una del «porqué». La comprobación del carácter íntegro de la cultura debería ser suficiente para justificarlo, diciendo que expresa el conjunto de respuestas a una serie

de necesidades unidas entre sí más o menos estrechamente, pero no aporta una verdadera explicación. Las críticas más indiscutibles de la obra de B. Malinowski se refieren a este modo de interpretación casi metafísico de la totalidad cultural. Así, la de C. Lévy-Strauss, que ve en este intento un grave retroceso, puesto que «vuelve a introducir un sistema de postulados sin valor científico». Es una supervivencia de preocupaciones mucho más antiguas, en un período de madurez de la antropología.

En todo caso, en tal perspectiva, no son los «rasgos» culturales, de organización social, los que nacen para responder a una determinada necesidad, sino inmediatamente los conjuntos más complejos, que B. Malinowski denomina instituciones. Son, pues, las instituciones, y no los rasgos o elementos culturales, las que constituyen las unidades elementales y concretas de estudio de la antropología. La institución es algo viviente, puesto que está dirigida por entero hacia la solución de un problema determinado; también es coherente, y, por ello, carece de sentido el estudio separado de uno u otro de sus componentes. Se trata, si no todavía de un hecho social total, por lo menos de un hecho social complejo y orientado. Una institución supone siempre un grupo —el «personal» de la institución— que dispone de un «equipo material» y obedece a unas «normas» para emprender en común algunas «acciones instrumentales». Reposa sobre una «carta», exposición culturalmente formulada de su significado social y de sus justificaciones míticas, jurídicas, etcétera. Finalmente, no toma sentido más que en relación con la «función» que realiza en la vida rural de la sociedad. Aquí aparece otro sentido de la palabra «función», mucho más sólido, y que encontraremos más tarde al tratar de la obra de A. R. Radcliffe-Brown. Consecuencia importante de estas reflexiones en cuanto al trabajo de campo es que la recolección de datos debe cambiar de carácter, y que debe incumbir al antropólogo profesional al ver cuáles de ellos sean utilizables, puesto que el observar hechos dispersos está desprovisto de signi-

ficado. Por otra parte, los «hechos» no existen más «en la realidad sociológica que en la física; es decir, que no están situados en un *continuum* espacial y temporal, ofreciéndose a la mirada de persona no preparada. Los principios de la organización social, de la constitución jurídica, de la economía y de la religión, deben ser construidos por el observador a partir de la multitud de manifestaciones de significación y pertinencia variables. Éstas son realidades invisibles, que no pueden ser descubiertas más que por la estimación inductiva, la selección, y la construcción, que son científicamente importantes para el estudio de la cultura».

Llegamos ahora a lo esencial, lo que fue el principio del pensamiento de B. Malinowski. Siguiendo otra de sus fórmulas: «en la verdadera ciencia, el hecho, es la relación», y añade: «con tal que ésta sea realmente determinada, universal y científicamente definible».[187] El capítulo precedente ha mostrado cuáles son los inconvenientes a que se exponía no teniendo demasiado en cuenta el elemento relacional, y ya hemos visto cómo M. Mauss insistía acerca de su importancia. Para B. Malinowski, una cultura debe ser considerada como una totalidad coherente, no pudiendo en ningún caso ser interpretados separadamente todos los aspectos que presenta, como parentesco, economía, política, religión, etc. Ha proporcionado una serie de ejemplos que se han convertido en clásicos, acerca de la manera en que, analizando un aspecto de la cultura, se puede evocar toda entera. Así, el estudio del comercio *kula*, intercambio de objetos ceremoniales que circulan en torno al anillo constituido por las islas de la costa oriental de Nueva Guinea, que expresa y aviva las relaciones que sostienen las sociedades que las habitan; mediante las actividades que preparan, acompañan y prolongan estos cambios, se penetra en todos los aspectos de la vida social y cultural, los cuales deben ser tomados en consideración. De la misma manera, no puede realizarse un estudio de las actividades agrícolas sin que se planteen problemas de tecnología, de

habitat, de calidad de las tierras —eso ni que decir tiene—, pero también sin que intervengan los grupos y sus relaciones, el derecho, la organización política, el conjunto de concepciones religiosas, etc. Aquí tenemos, sin la palabra, la noción de «hecho social total». Tal método debía conducir al desarrollo de investigaciones más intensivas que las realizadas hasta entonces. El fin perseguido había de ser el conocimiento de la totalidad cultural: todo es significativo, y, en consecuencia, nada debe ser olvidado. Desde luego, cualesquiera que sean los ataques a los que se sometan las tesis de B. Malinowski —que su intolerancia doctrinal convertía en muy vulnerables— queda por lo menos este beneficio. Aunque realmente es mucho más lo que queda de sus teorías.

La crítica de la obra de B. Malinowski empezó muy pronto. Algunas objeciones son benignas. A. Richards se pregunta solamente «si es posible hacer, de esta manera, una presentación completa del funcionamiento de la totalidad de una cultura, por pequeña que sea»: [188] jamás se puede alcanzar todo, y debería ser indispensable hacerlo. R. H. Lowie ataca más vigorosamente en el mismo sentido, atribuyendo un carácter «místico» a la concepción de la totalidad cultural de B Malinowski. No existe una valorización de lo incomunicable, puesto que esta supuesta coherencia cultural jamás puede ser demostrada por completo, por la razón que acabamos de ver. Si esta coherencia es completa, se deduce que no existe ningún elemento que no esté ligado al todo, que carezca de función; ya vemos cuán lejos nos hallamos de E. Durkheim a pesar de que B. Malinowski relaciona siempre su teoría con las de aquél. No existen supervivencias. R. H. Lowie cita la siguiente fórmula de B. Malinowski como la más impregnada de dogmatismo: «Cuanto mejor conocido es un cierto tipo de cultura, menos supervivencias existen del mismo.» M. Malinowski volverá implícitamente sobre declaraciones de este tipo, al dedicarse al estudio de las sociedades cambiantes, pero en este momento no podía decir de modo más claro que los estudios de historia cultural carecen de objeto. Sin embargo, el mismo hecho de que algunas instituciones, como la del comercio *kula*, pongan en juego, no una sino varias sociedades, debería ser suficiente para

demostrar que los fenómenos de contacto deben ser tomados en cuenta. Por otra parte, «la sociedad estudiada» es, con frecuencia, una delimitación arbitraria del antropólogo. M. Gluckman —cuya crítica de la obra de B. Malinowski será considerada más adelante— desarrollará este tema. La crítica más sistemática —y que no se aplica solamente a B. Malinowski— vendrá más tarde de E. R. Leach;[189] crítica que es también la más original. E. R. Leach parte de la consideración de los límites concretos puestos a la investigación de campo. Son las mismas condiciones en que ésta se desarrolla las que explican el «prejuicio» de los antropólogos en favor de la integración social y cultural, y de la noción de equilibrio. «El antropólogo, después de uno o dos años como máximo de permanencia entre una población, raramente está en condiciones de conocer mucho acerca de su pasado y de las tendencias que modelarán su futuro. Su análisis, así arrancado al tiempo y al espacio, debe basarse en consideraciones de equilibrio si no se quiere dar la impresión de que está inacabado, incompleto...» O todavía: «Cuando el antropólogo empieza a describir un sistema social, no describe necesariamente más que un modelo de la realidad social. En realidad, el modelo representa la hipótesis del antropólogo sobre el funcionamiento del sistema. En consecuencia, las diferentes partes del modelo forman un todo coherente... Pero esto no implica que la realidad social también forme un todo coherente, sino que, al contrario, el sistema de la realidad está lleno de contradicciones...» Es éste un tema de reflexión que aquí no podemos más que mencionar. El funcionalismo, aunque sujeto a tantas críticas, no ha dejado de permitir que se realizasen substanciales progresos. Y la obra de B. Malinowski, que volveremos a encontrar más adelante en algunos de sus aspectos, sigue siendo importante.

III

A. R. Radcliffe-Brown hizo su entrada en el escenario antropológico al mismo tiempo que B. Malinowski: *The Andaman Islanders* y *Argonauts of the Western Pacific* fueron publicados al mismo tiempo. A pesar de que los dos investigadores trabajaron independientemente y en di-

recciones distintas, son colocados juntos con frecuencia bajo el título de «funcionalistas». Como veremos, la noción de función es esencial en la obra de A. R. Radcliffe-Brown, pero con una tonalidad durkheimiana más ortodoxa.[190] En su obra, el concepto de estructura es tan importante como el de función, y no pueden estar separados. Al parecer, A. R. Radcliffe-Brown puede ser considerado como uno de los precursores del estructuralismo, aunque creemos que algunas de las evoluciones posteriores del mismo le hubieran sorprendido. Entre el «estructuralismo» de A. R. Radcliffe-Brown y el de Lévy-Strauss existen grandes diferencias; también eran distintas las fuentes de inspiración, puesto que uno investigó, sobre todo, en el campo de la sociología y la biología, mientras que el otro haría intervenir disciplinas menos clásicas —para los antropólogos. La influencia de A. R. Radcliffe-Brown ha sido muy grande, pudiendo decirse de él, aún más que de B. Malinowski, que toda una generación de investigadores de campo ingleses le debe su vocación y sus útiles de investigación. Sus ideas se difundieron también por los Estados Unidos, en donde, después de 1930, enseñó durante algunos años; contribuyendo a dar a conocer la sociología francesa.[191] Ante todo, fue un maestro y un animador, que no presentó una síntesis completa de su pensamiento. Desde este punto de vista, puede ser comparado e igualado a F. Boas y M. Mauss. Pero lo mismo que sucede con éstos, cuando se habla de la obra de sus discípulos es, en gran parte, de su obra de la que se habla. Ésta manifiesta una gran coherencia, y, a veces, a pesar de las apariencias, el mínimo de dogmatismo y el máximo de matices posible.

La posición «sociológica» y la «culturalista» se oponen o alternan durante todo el curso de la historia de la antropología. A. R. Radcliffe-Brown eligió resueltamente la primera: él decía que hacía sociología, «sociología comparativa», siendo uno de los que llevarían a esta «desafectación frente al concepto de cultura» que caracteriza a todo un sector de la moderna antropología; desa-

fectación que reposa sobre «la convicción de que el comportamiento humano puede estar mejor estructurado en términos de interacciones, las cuales eran consideradas más bien entre las poblaciones que entre los individuos y los elementos culturales».[182] Existen gran número de discusiones sobre el tema: cultura y sociedad —y ellas han aumentado en el período reciente— aparecen con demasiada frecuencia como combates de vanguardia en favor de la posición «culturalista».[183] Por el contrario, A. R. Radcliffe-Brown parece estar en el punto de partida de la conciliación que intentarán los estructuralistas entre estas dos posiciones. Varios de los que han recibido su influencia ejercerán también su reflexión en este sentido: R. Firth, S. F. Nadel, etc.

Las orientaciones teóricas de la investigación de A. R. Radcliffe-Brown difícilmente pueden ser resumidas sin deformarlas. Ya han sido mencionados los dos conceptos fundamentales de estructura y función,[184] que para él son los dos útiles de análisis esenciales de la sociedad, refiriéndose uno de ellos a la «morfología», y el otro a la «fisiología». El concepto de estructura es empleado en un sentido más restringido que el que intentará C. Lévy-Strauss. Este último, aun apreciando los trabajos de A. R. Radcliffe-Brown, le reprochará el permanecer en la superficie de las cosas reduciendo «la estructura social al conjunto de las relaciones existentes en una determinada sociedad». No se trata, por tanto, de una concepción puramente empírica. A. R. Radcliffe-Brown ya vio la complejidad de la noción de estructura cuando creyó necesario distinguir las «estructuras concretas», que son los datos de la observación, y las formas estructurales, que son los modelos o esquemas construidos de la explicación de la realidad social. En este sentido, M. Fortes dirá más tarde que la noción de estructura social es «una abstracción que sirve de punto de partida para el análisis de situaciones sociales concretas». C. Lévy-Strauss dará a la palabra «estructura» resonancias mucho más amplias. Pero gran número de textos revelan que A. R. Radcliffe-

Brown ya estaba de acuerdo con la definición de la base que él proporciona, notando primeramente que «manifiesta las características de un sistema. Y está hecha de varios elementos de los que ninguno puede sufrir un cambio sin que cambien también todos los demás elementos.» Y también cuando señala que, entre las exigencias que debe satisfacer el modelo que constituye una estructura, ésta es capital: «El modelo debe ser constituido de manera que convierta todos los hechos observados en inmediatamente inteligibles».[195] C. Lévy-Strauss señala, por otra parte, que A. R. Radcliffe-Brown ha sido el primero en mostrar la eficacia de la investigación estructural, al definir el sistema de parentesco y matrimonio de los kariera australianos, antes de que fuese observado de modo preciso sobre el terreno; a partir de materiales incompletos, y como consecuencia de un intento destinado a reducir la diversidad de los sistemas de parentesco australianos ya conocidos.

El concepto de función es menos equívoco en A. R. Radcliffe-Brown que en B. Malinowski. La función de un elemento socio-cultural es «el papel que juega en la vida social en tanto que ésta constituye una totalidad, y, en consecuencia, la contribución que aporta al mantenimiento de la continuidad estructural». Ello está ilustrado de modo excelente por el análisis, entre los andamaneses, de las actividades rituales, y, en particular, de los ritos funerarios. Nada hay aquí del dogmatismo de B. Malinowski: se debe investigar siempre la función que realiza un elemento socio-cultural determinado, pero no queda excluido que no lo realice. Sin embargo, todo sistema social tiene una unidad funcional, al menos tendencial: toda sociedad es un «todo integrado» en vista de su continuidad. Aquí también intervienen los matices. Puede distinguirse los «grados de integración», lo que hace A. R. Radcliffe-Brown yendo hacia los conceptos durkhemianos de «eunomía» y «anomía». Él mismo prefiere los términos de «eunomía» y de «disnomía», grados a los que corresponden los estados afectivos colectivos, «euforia»

y «disforia», y que pueden ser definidos por los índices de equilibrio funcional o de «disfunción». A. R. Radcliffe-Brown piensa que no es cierto que, en el actual estado de la evolución conceptual, puedan establecerse criterios objetivos de grado de unidad funcional, pero debe ser considerado en hipótesis el que ello sea posible, ya que estamos trabajando científicamente. Ya han sido evocados hace un instante los problemas promovidos por la noción de «equilibrio», pero el esquema de A. R. Radcliffe-Brown no excluye los hechos de desequilibrio, y, por lo tanto, de cambio social —incluso aunque éstos tiendan a tomar una coloración negativa. Más adelante volveremos a su aportación en este dominio: él comprendió hasta qué punto era importante, al interpretar los fenómenos recientes de cambios socio-culturales, el considerar la «situación global» en que éstos tienen lugar; y cuán necesario es guardarse de toda concepción «parcelaria» del cambio. A. R. Radcliffe-Brown está también atento a la historia. Es cierto que su conciliación de lo sincrónico y de lo diacrónico no es completamente convincente y sus hipótesis de historia cultural son a veces ligeras. Y sin bien es aceptable su concepción —de origen durkheimiano— de una tendencia evolutiva hacia las sociedades más complejas y a mayor escala, apenas es explicativa. Pero permanece abierto a todas las sugestiones, siendo suficiente ver que, ante todo, como sociólogo, reconoce el interés de las investigaciones dedicadas a las reacciones del individuo frente a su contexto socio-cultural.

Con candor tal vez fuera de lo común, A. R. Radcliffe-Brown ha combatido con constancia por que la antropología sea una ciencia. Y si algunos de sus desarrollos teóricos pueden ser puestos en duda, no puede negarse, en cambio, que ha contribuido con la mayor agudeza y penetración a la solución de problemas precisos, y a sólidos juicios sobre los temas clásicos de la discusión antropológica. Ya hemos citado su análisis del matrimonio kariera. Pero en general, la interpretación que propone de las relaciones entre tipos de matrimonio y nomenclatura de parentesco existentes entre

los australianos, anuncia los trabajos de C. Lévi-Strauss sobre *Les structures élémentaires de la parenté*. Y su preocupación por explicar el dato terminológico por los papeles concretos que juegan en común las series de parientes, conduce a profundos análisis de los sistemas africanos de parentesco.[196] Por otra parte, hacia este estudio de los sistemas de parentesco es hacia el que se dirigen primeramente la mayoría de sus discípulos; ya veremos más adelante la enorme cosecha de datos que gracias a él se han recolectado. Y en su introducción a *African Systems of Kinship and Marriage*[197] resume un verdadero tratado de problemas de parentesco. En otro texto introductivo, mucho más breve,[198] aparecen sugestiones sintéticas del mismo valor, en cuanto a la definición de la organización política; rebasa en ellas las definiciones demasiado estrechas, y rechaza, como un falso problema, la dicotomía clásica —desde H. J. Sumner Maine— entre lazos «biológicos» y territoriales. La diversidad de su obra es muy grande, e indudablemente no han sido desarrolladas todas sus posibles implicaciones. Más adelante encontraremos las directrices teóricas que propone A. R. Radcliffe-Brown para una interpretación de la religión, de la magia y del derecho; las hipótesis que presenta a propósito del totemismo son tal vez las más ricas antes de las recientes sugestiones de C. Lévi-Strauss.

El nombre de C. Lévi-Strauss se halla unido por excelencia al estructuralismo. Le hemos citado varias veces en las páginas precedentes, ya sea a propósito de su definición de las tareas de la antropología, de la valorización de la herencia de M. Mauss, o de la misma noción de estructura. Es difícil situar un pensamiento en pleno desarrollo, sin congelarlo y someterlo a indebidas sujecciones, debiendo contentarnos con indicaciones breves, y con enunciar los obstáculos que le quedan por franquear; su influencia —que desborda el dominio de la antropología— es, sin embargo, lo suficientemente grande como para poder juzgar la intensidad de sus resonancias. Filósofo por formación —se trata de una constante en la tradición sociológica y antropológica francesa—, C. Lévy-Strauss sobrepasó rápidamente el trabajo de elaboración

de los materiales recogidos sobre el terreno,[199] para er prender una reflexión teórica de la mayor envergadur. Ya hemos visto cuáles son los fines que asigna a la antr pología. El antropólogo puede llegar a separar los cara teres fundamentales de toda vida social, porque por s solo puede alcanzar una forma superior de objetividad la distinción entre sociología y antropología se coloc para él a este nivel.[200] Varios críticos ya han señalad que, para que fuese posible una antropología tan ambi ciosa, debería suponer una profunda unidad de todos los tipos de sociedad —que no puede ser demostrada con certeza. La definición de una base común, de un «substrato universal», por seguir con la fórmula de Lévi-Strauss, es indispensable en esta perspectiva, pero no puede ser probado que se halle en el inconsciente colectivo, o en la identidad de las estructuras metales.[201] El método estructuralista alcanza su mayor eficacia cuando se aplica a un conjunto cultural relativamente homogéneo, o en el que han existido culturas diversas que han sido construidas sobre fundamentos en gran parte comunes; pudiendo entonces seguir las «transformaciones»[202] sufridas por un sistema. El método corre el riesgo de convertirse en demasiado conjetural al desbordar el estudio de tales conjuntos.

C. Lévi-Strauss, con el fin de renovar la problemática de la antropología, busca apoyos y modelos metodológicos en otras disciplinas, que son, esencialmente, por una parte, la lingüística estructural: en efecto, Lévi-Strauss encuentra, en algunos planos de la vida social, hechos que pueden ser tratados del mismo modo que el lenguaje, y, como antropólogo, se propone contribuir a la elaboración de una ciencia necesaria de los signos y de los significados; por otra parte, las matemáticas, por el sesgo que toma, entre otras cosas, la teoría de los grupos. Demuestra de qué modo el tratamiento matemático de los datos difícilmente interpretables de que se dispone, puede conducir a veces a hipótesis sobre la estructura del parentesco y del matrimonio, que la observación direc-

ta verifica después.[203] Estas nuevas orientaciones, así como las sugestiones de M. Mauss sobre los fenómenos de reciprocidad, las aplica, en primer lugar, a la solución de ciertos grandes problemas clásicos de la antropología: el de la prohibición del incesto, y más tarde el del totemismo.[204] La posición de estos problemas es modificada radicalmente. Si la prohibición del incesto retiene su atención, es sobre todo porque se trata de uno de los hechos que marcan de una manera más neta el salto de la «naturaleza» o la «cultura», o, en otro sentido, el «lazo» que une estas dos realidades. El hecho cultural se convierte en arbitrario cuando se lo pretende explicar por hechos «naturales»; adquiere sentido por su relación con un sistema cultural y social. Así, la prohibición del incesto es explicable tan sólo cuando se la considera como el «revés de una prescripción»; se trata menos de una «regla que prohíbe esposar a la madre, hermana o hija, que de una que obliga a dar madre, hermana o hija. Es la regla del don por excelencia». Las investigaciones precedentes habían sido inútiles, únicamente ésta nos lleva a una verdadera comprensión sociológica.

Concediendo primacía a los conceptos de estructura y sistema, conjuntos indisociables cuyos elementos están unidos entre sí de un modo fijo, o solamente modificable según algunas leyes, no es sorprendente que los hechos de parentesco y matrimonio hayan suscitado tan gran interés por parte de C. Lévi-Strauss, pues a ellos remiten, en lo esencial, las primeras definiciones de estructura y modelos estructurales. Ya hemos visto que, para él, estos conceptos no conciernen directamente a las realidades empíricas ni expresan una «suma» de relaciones sociales, no son más que la «materia prima» de la que el observador —o eventualmente los mismos actores— extraen los modelos estructurales que son siempre construcciones. Si bien el inconsciente y el inconsciente colectivo ocupan un lugar importante en el pensamiento de C. Lévi-Strauss, subraya que los modelos estructurales no están necesariamente colocados en este nivel. Un modelo es-

tructural puede ser consciente o inconsciente sin que por ello se vea afectada su naturaleza. Pero los modelos conscientes —que aparecen, en lo esencial, en el plano de las normas sociales y culturales— son por definición «modelos pobres», no destinados a «explicar el fenómeno, sino a perpetuarlo».[205] El antropólogo puede encontrarse frente a dos grandes tipos de sociedades. En unas, no existen «modelos concientes» que puedan ser verdaderamente útiles para su análisis; en otras, se revela por una parte una «materia prima» empírica, y, por otra, modelos ya construidos por la propia sociedad para interpretarla. En ningún caso debe dejar de estudiarlos, incluso aunque, en su opinión, sean demasiado pobres. El hecho de que cada sociedad tenga «sus propios teóricos» es en sí mismo digno de atención.[206] Desde luego, la existencia de modelos conscientes puede, si éstos son imprecisos, complicar la tarea del antropólogo, pero la mayor parte de las veces la facilita: y C. Lévi-Strauss señala que algunas sociedades «primitivas» han elaborado modelos de sus reglas matrimoniales más exactos que los propuestos por algunos antropólogos. Las anteriores sugestiones son preciosas para el estudio de estas reglas, y de sus lazos con el conjunto del sistema de parentesco, sobre todo cuando la reducida dimensión de la sociedad las convierte en complicadas y rígidas.

Partiendo de los mismos casos, C. Lévi-Strauss se orienta hacia la consideración de los cambios, de las reciprocidades, de la «comunicación». Según él, por este camino es por donde resulta más eficaz el análisis de las «reglas de juego» social. La comunicación de las mujeres —parentesco y matrimonio—, la comunicación de los mensajes —lingüística— y, finalmente, la que recae sobre los bienes y los servicios —economía— proporcionan privilegiados puntos de ataque de la realidad social. Yendo más lejos en esta misma dirección, intenta mostrar que en la vida social existen —en algunos niveles, en particular en el del pensamiento mítico— leyes comparables a las que la lingüística estructural revela en el lenguaje; e

invita a realizar un enorme trabajo de análisis de los mitos y de sus temas, de lo que él da un primer ejemplo, en apariencia restringido, pero que es suficiente para mostrar la habilidad y riqueza del método.[207] Antes, había propuesto una nueva interpretación del totemismo —que tampoco puede ser comprendido si no se descubre un lenguaje. La organización en categorías de los datos de la experiencia directa, mediante la percepción de diferencias explotables (las cuales pueden ser unidas en series que se corresponden y se evocan recíprocamente) conduce a la elaboración de un código complejo, de un cuadro con entradas múltiples. Este código es utilizado para expresar las relaciones existentes entre los grupos que componen la sociedad, así como para justificarlos. El totemismo no puede ser comprendido más que mediante el análisis de esta lógica particular. Las hipótesis precedentes forzosamente han de ser parciales, puesto que únicamente puede ser alcanzada la solución poniendo en relación la actividad mental con todo un nivel de la realidad. A. R. Radcliffe-Brown había ejercido su reflexión en este sentido, pero se había quedado corto. La investigación de C. Lévi-Strauss acerca de la mitología es mucho más ambiciosa. Se trata de un ensayo para ordenar una realidad «fantásticamente complicada», y se basa en la hipótesis de que los temas míticos no pueden ser comprendidos más que por referencia al conjunto de que forman parte, y a su posición relativa en este conjunto; se impone entonces la comparación con el lenguaje: son las posiciones y las oposiciones las que dan pertinencia a sus elementos y construyen el significado. Aparece una segunda hipótesis: cada mito no puede ser comprendido más que en relación con una totalidad mítica, fondo común siempre virtualmente presente, y que es utilizado en cada caso de una manera particular;[208] el sentido de un mito no puede ser interpretado sin tener en cuenta la «posición que ocupa en relación con los otros mitos en el seno de un grupo de transformaciones». Esta totalidad mítica es explotada a su modo por cada sociedad —es

evidente la multiplicidad de las formas míticas—, pero según unos mismos mecanismos fundamentales: oposiciones que basan el sentido de cada elemento, correspondencias entre elementos de diferentes niveles —por ejemplo, entre las categorías sensoriales de la experiencia concreta— que conducen al desarrollo de un inmenso sistema de analogías.[209] Al decir que el hombre es creador de culturas, se quiere decir, ante todo, que es creador de lenguajes, que son su manera de dominar el mundo. C. Lévi-Strauss, en sus últimas obras publicadas, nos conduce a través de la complejidad de estos lenguajes de manera siempre cautivadora. Pero la empresa no deja de plantear importantes problemas.

Aquí no vamos a sugerir más que algunos de estos problemas, y aún de una manera muy breve. La propia orientación de la investigación de C. Lévi-Strauss conduce al problema de las relaciones entre antropología —o sociología— y psicología, de una manera muy distinta a la que será evocada en las páginas siguientes. ¿Acaso no se trata de una de aquellas reducciones a lo psicológico —ciertamente, aquí de una manera particular— que denunciaban los teóricos anteriores? C. Lévi-Strauss conoce esta dificultad, y se defiende de la acusación de convertir la vida social y cultural en un «juego conceptual». Es cierto que señala la importancia de las «infraestructuras», pero al mismo tiempo parece considerar que su estudio no aparta de la antropología. Más adelante volveremos a tratar de esta cuestión al referirnos a las investigaciones, muy distintas en muchos aspectos, de M. Griaule. El olvidar las «infraestructuras», o dejar para otros la tarea de interpretarlas, es condenarse a no abordar los dinamismos fundamentales de la vida social. En el plano de los mitos, de las concepciones del mundo y de la sociedad, aparece de modo especial la armonía deseada por el hombre, la versión oficial y optimista que da de su cultura y su sociedad. El estudio de los «problemas» que debe resolver cada grupo humano es lo único que permite comprender la sociedad en movimiento, en el seno de su historia, asir e interpretar los conflictos, las tensiones, y las contradicciones internas que siempre incluye. Para apoyar su posición, C. Lévi-Strauss debe volver, una y otra vez, siempre

con nuevos matices, a la concepción de las «sociedades sin historia», que serían las sociedades arcaicas. Éstas conocieron una historia «fría», y están caracterizadas por la preocupación de evitar toda transformación, mediante una resistencia «desesperada». Así, se oponen a las sociedades modernas, que están emplazadas en una historia «cálida», de ritmo rápido, acumulativo, productora de culturas en constante renovación. El contraste en efecto existe, pero hay que tener en cuenta que el método estructuralista se aplica por excelencia a las sociedades cuya historia se pone entre paréntesis; pero, ¿puede hacerse? Ello plantea una serie de preguntas que no pueden ser discutidas aquí en detalle. Primero, una «historia cultural», con sus hechos de difusión, es postulada en el estudio de los mitos;[210] y las secuencias de desarrollo son sugeridas en el análisis del totemismo,[211] aunque a decir verdad éstas no están colocadas en el tiempo. La comprensión de las «transformaciones» en el sentido matemático, ¿debe reemplazar enteramente un ataque histórico imposible? Otra indicación: a pesar de la amplia definición dada de la antropología, la vemos, de hecho, limitarse al estudio de las sociedades arcaicas —en un sentido finalmente *muy restrictivo*— sobre las que el juicio es más eficaz. Se plantea un problema difícil, tanto más cuanto que la oposición entre «pensamiento salvaje» y «pensamiento cultivado y doméstico» hace que se corra el peligro de deslizarse a los callejones sin salida de las teorías que postulan una dualidad de mentalidades. Ciertamente, esto se coloca en un nivel muy distinto. Pero sigue siendo cierto que existe un umbral que la antropología no franquea, y en el que es relevada por otras disciplinas. Finalmente, varios críticos han expresado su inquietud ante «la impaciencia por acceder a explicaciones integrales», y ante el hecho de que son descubiertas «propiedades tan generales y abstractas, que tienen un insuficiente valor explicativo».[212] ¿No es, pues, demasiado grande y prematura la construcción de C. Lévi-Strauss? Sin embargo, en algunos dominios precisos, los resultados logrados son considerables, y será necesario que los evoquemos de nuevo. Y algunos investigadores han trabajado ya de manera eficaz en su línea de pensamiento: basta con citar a L. Dumont, en Francia, y más todavía a L. de Heusch,[213] en Bélgica.

IV

Entre los problemas fundamentales que se plantea al antropólogo, figura el de la interpretación de las diferencias entre las sociedades, entre las culturas; y todos los grupos humanos se han preocupado por esta cuestión, antes que aquél. Más allá de los contrastes exteriores, que son los más inmediatamente constatables, existe la serie de coloraciones particulares que revisten los comportamientos, las concepciones de la vida, de cada sociedad. Fórmulas como el «alma» de un pueblo, el «genio» de un pueblo, son antiguas. Toda una escuela antropológica se esfuerza en hallar fórmulas más científicas a este respecto, recorriendo a una orientación psicológica. Se trata de tomar a los hombres, no colocados dentro de un cuadro cultural, sino viviendo una determinada cultura; y ver cómo esta cultura está presente en ellos y mueve sus comportamientos. Se ha creído que por este camino se puede llegar a definir en qué consiste la unidad de una cultura, y qué es lo que la convierte en irreductible a las demás. La preocupación por considerar la cultura como una totalidad, está también presente aquí, como nos lo revelan los conceptos de *patterns*, «configuraciones», y «perfiles» culturales. La importancia de esta corriente del pensamiento es muy considerable en la antropología americana, a partir de 1930. Estando marcada por una intensa cooperación, no sólo con la psicología en general, sino también con la psiquiatría y el psicoanálisis. Por otra parte, es uno de los casos en que las relaciones interdisciplinarias han estado organizadas de una manera más sistemática. Se ha hablado de escuela, pero en un sentido muy ligero, pues las orientaciones de la investigación, sobre un tema común, han sido diversas. Algunos antropólogos han intentado distinguir los tipos culturales, caracterizados por sus «orientaciones» globales, y por las «elecciones» humanas fundamentales que ellos expresan; utilizando para este fin métodos diversos. Otros, dedicando primero una gran atención a los procesos edu-

cativos, se han preocupado por definir los lazos existentes entre el individuo y la cultura a que pertenece, y por estudiar la formación y características culturales de la personalidad. Se trata de dos grandes tentativas, con frecuencia muy próximas entre sí, y que a veces se mezclan. Los trabajos de E. Sapir han contribuido grandemente a su desarrollo. Por una parte, y como lo hará después de él C. Lévi-Strauss, subraya el carácter inconsciente de la cultura, refiriéndose a ella como a un lenguaje.[214] Los comportamientos culturales son simbólicos; la cultura, lo mismo que el lenguaje, está basada en «significados» que comparten todos los miembros de una determinada sociedad. Así que, cada lengua, y cada cultura, posee un «estilo» propio. Partiendo, por otra parte, de una crítica de las teorías que «renuevan» la cultura, propone definirla como el conjunto de «interacciones» entre los individuos, y como una totalidad de «significados que cada uno de estos individuos puede, por sí mismo, abstraer inconscientemente de su participación en estas interacciones».[215] Las culturas son las «configuraciones de *patterns*», que cada individuo puede vivir a su manera, dándole diferentes significados, aunque, claro está, dentro de unos límites. La «sociedad», como la «cultura tal como se consideraba hasta entonces, son construcciones que no pueden servir de base a una verdadera investigación antropológica. Aquí, aparece uno de los problemas esenciales que planteará toda esta orientación del pensamiento.

R. Benedict ha tenido la fortuna de crear la expresión de «*pattern* cultural»,[216] empleándola en un sentido más global de lo que lo hacía E. Sapir. Muchos críticos le han reprochado el ser más una poetisa que un antropólogo —y, en efecto, también era poetisa— y el haber dado mayor importancia a la intuición que a la deducción. El término de «meta-etnografía» empleado por R. H. Lowie para designar esta investigación, si no es enteramente peyorativo, lo es en una gran parte. Es célebre la definición de los tipos culturales «apolíneo» y «dionisíaco» propuesta por R. Benedict, la cual se basaba en una comparación

de los indios pueblos —conformistas, apegados a los rituales y a las formas exteriores de comportamientos, y opuestos a todas las manifestaciones emocionales excesivas— y de los indios de las praderas —profundamente individualistas, que daban gran valor a la agresividad, la violencia y la emoción. En cualquier caso, es una nueva manera de expresar los hechos de diferencia y de especificidad culturales. Su base, no es el hecho de que tal rasgo o institución estén presentes o ausentes, sino el hecho de que están «orientados, en tanto que constituyen totalidades, en distintas direcciones»; una cultura no es una serie de elementos, sino una manera coherente de utilizarlos. La unidad significativa que debe estudiar la antropología es la «configuración natural»; cada cultura está caracterizada por configuraciones particulares, que penetran en todas las instituciones, en toda la vida social y en todos los comportamientos individuales. Toda cultura persigue fines propios, pudiendo ser definida —y en cierta manera sentida como realización específica— por las grandes corrientes ideológicas y afectivas que se desarrollan en ella y la impregnan por completo. En la amplia gama de las tendencias y motivaciones humanas, cada una retiene algunas notas y construye su tema dominante. Es ésta una visión dinámica de la cultura que se esfuerza en ir más allá de las constataciones del funcionalismo, pero que plantea, a propósito de la noción de «totalidad cultural», y también a propósito de la idea de que *todos* los elementos de una cultura tienen un significado, y que nada existe fuera de la partición completa que ella constituye, los mismos problemas que éste. Se trata de una sugestión más que de un método —pero algunos continuadores intentarían elaborar este método.

Al mismo tiempo que R. Benedict, M. Mead se orientó hacia un estudio de la manera en que el individuo recibe su cultura. El análisis de las formas de educación, más allá de lo que ésta aporta para una comprensión de la «entrada» en la cultura, permite distinguir los elementos y orientaciones esenciales de la misma. La primera en-

cuesta de M. Mead estuvo dedicada a un estudio del paso de la infancia a la edad adulta, en las poblaciones de las islas Samoa;[217] notando la ausencia de la «crisis de la adolescencia» que los occidentales tienen la tendencia a considerar como «natural», M. Mead veía la causa de ello en los métodos de educación muy diferentes —y también en un cuadro de educación asimismo diferente—, en una distinta actitud hacia la vida sexual, etc. Así, desarrolló su reflexión sobre las relaciones coherentes que se establecen entre los *patterns* culturales, los tipos de personalidad dominantes en una determinada sociedad, y la manera como se realiza la adquisición cultural —al principio totalmente, después, siempre con gran inconsciencia. Los métodos de educación, la estructura de la personalidad adulta, las orientaciones fundamentales de la cultura, forman un conjunto indisociable. La comparación, emprendida en seguida, entre tres sociedades de Nueva Guinea, es un ejemplo de esta tesis —orientada sobre todo hacia el examen del tipo «normal» de personalidad del hombre y de la mujer respectivamente,[218] así como de la concepción que se hace del mismo. Aparece claramente el débil lugar ocupado por lo «natural», y la importancia de lo «cultural», incluso en este nivel de la dicotomía sexual. Culturas diferentemente orientadas se manifiestan por tipos de personalidad diferentes, cuyo análisis permite discernir los *patterns* de conducta individual que caracterizan a cada una de ellas. La noción de «personalidad de base», que será desarrollada más adelante, se halla ya presente aquí. M. Mead y algunos de sus discípulos se han orientado hacia la realización de investigaciones consagradas a los «caracteres nacionales», en las sociedades modernas, dedicando siempre gran atención al estudio de los métodos de educación.

A una empresa del mismo tipo se han unido los nombres de R. Linton, C. du Bois, así como el del psicoanalista A. Kardiner, que trabajaron conjuntamente durante los años que precedieron a la segunda Guerra Mundial. El trabajo de C. du Bois es célebre por la aplicación del

test proyectivo de Rorschach a una sociedad arcaica, con interpretación «ciega» de este test por un especialista que lo ignora todo de la cultura estudiada.[219] Pronto se puso en duda que el empleo de tales técnicas hubiese aportado mucho más que lo que proporcionaban las técnicas antropológicas clásicas.[220] Fueron R. Linton, y sobre todo A. Kardiner, los que iban a desarrollar una teoría de conjunto de las relaciones existentes entre cultura y personalidad. Dos cuestiones esenciales en la obra de estas investigaciones son: ¿Cómo modelan las diferentes culturas a los distintos tipos de personalidad? (cuestión ya planteada por la obra de M. Mead); y ¿cuál es la importancia y significado de las variaciones individuales, en una determinada cultura, en relación con los tipos de personalidad «normales»? Para R. Linton,[221] todos los miembros de una determinada sociedad comparten un conjunto de ideas, sentimientos, maneras de ver y de obrar; sus personalidades manifiestan, pues, la mismas configuraciones características. La personalidad no puede ser definida como algo congelado; en torno a un conjunto «organizado, y relativamente estable de costumbres», R. Linton invita a considerar «un halo en el que los nuevos comportamientos están en trance de convertirse en costumbres». Sin embargo, cada sociedad está caracterizada por un tipo dominante de personalidad, considerado por sus miembros como normal. Es la «personalidad de base tipo» a la que se propone denominar «personalidad modal», para poner más de relieve las posibilidades de variación en torno a las tendencias medias. Pero R. Linton ya lo tenía en cuenta, señalando por otra parte que, en límite, todos los tipos posibles de personalidad aparecen en todas las sociedades, por lo menos bajo la forma de variaciones individuales. Lo que especifica a una sociedad es el tipo o tipos de personalidad considerados como normales. El plural tiene su importancia. Por una parte, R. Linton, a diferencia de R. Benedict, cree que pueden coexistir en una cultura «varios sistemas de valores que son todos significativos», y que pueden haber, pues, va-

rias maneras admitidas de integrarse en ella. Por otra, recuerda que un individuo no domina en su cultura, más que lo que le es necesario para desempeñar papeles definitivos y ocupar estatutos determinados; también las «personalidades de estatuto» aportan coloraciones diversas a la «personalidad de base». Finalmente, advierte que todos los individuos son susceptibles de contribuir a la modificación de su propia cultura, y, en consecuencia, a la o a las personalidades de base que la caracterizan. De este modo, R. Linton invita a la realización de un trabajo de refinamiento conceptual, que será proseguido por otros investigadores.

Sin duda, la teoría de A. Kardiner parece más rígida a un antropólogo, a pesar de que posteriormente intentó suavizarla.[222] La obra de este psicoanalista, no solamente propone una definición de la personalidad y de los procesos de su formación, sino que conduce a una nueva interpretación de la función de las instituciones. Entre otras cosas, concibió una hipótesis acerca de la naturaleza de los hechos religiosos que es mucho más matizada que la de S. Freud, partiendo de la convicción de que es «posible demostrar que algunas prácticas son significativas para el individuo durante su período de crecimiento, y que las constelaciones así formadas se convierten en un elemento constante de la personalidad». La manera en que el niño es tratado durante los primeros años de su vida, las formas de disciplina a que se halla sometido, varían según las sociedades, y desarrollan en él «actitudes de base» hacia sus padres, las cuales persistirán en el «equipaje mental» del adulto, formando las instituciones «primarias» de toda sociedad, y determinado, en lo esencial, los tipos de personalidad. Las ideologías, sistemas simbólicos y proyectivos, y particularmente las ideologías religiosas, derivan directamente de estas instituciones «primarias», que se reflejan a su vez en las instituciones «secundarias», las cuales constituyen otras disciplinas que acaban de modelar la personalidad, y que desgraciadamente no han recibido tanta atención como

las disciplinas de la primera infancia. A. Kardiner admite que no todos los miembros de una sociedad son semejantes entre sí: la herencia, las disposiciones innatas, la «historia» de cada uno conducen a la exposición de una cierta gama de personalidades, desde la más «normal» a las más aberrantes, desde la más equilibrada a las que revelan neurosis y alienación, poseyendo cada sociedad su propia gama. Sin embargo, las premisas de A. Kardiner le impiden alcanzar el mismo pluralismo que R. Linton, y, preocupado por su aplicación, A. Kardiner dedica una gran importancia a los hechos de inadaptación; raros en una sociedad estable, y que son cada vez más frecuentes cuando la sociedad se transforma bajo influencias exteriores; interviniendo un desmoronamiento que crea un estado de «confusión» entre el ritmo de los cambios sociales y el de las modificaciones de la personalidad base, que desde hace tiempo «permanece intacto».

Se prosiguen los trabajos y las discusiones sobre la personalidad y su formación, acentuando el cuidado para evitar toda simplificación. La exploración únicamente por las disciplinas de la infancia parece insuficiente. La correlación entre la manera de tratar al niño y los tipos de personalidad no es siempre tan clara como sugería A. Kardiner. M. Mead lo reconocó así, e intentó dar un lugar de mayor importancia a la noción de contenido de la educación, junto a los métodos de educación. Se admite, cada vez más, que no existe una sola etapa crítica en la formación de la personalidad, sino varias —en las sociedades tradicionales, las iniciaciones. No es seguro que exista siempre una continuidad entre las diversas fases de la socialización del individuo, de su integración en su cultura; sino que, por el contrario, parece que pueden existir rupturas y cambios de perspectivas. Para comprobarlo, es suficiente acudir a la obra, consagrada a este tema, de un antropólogo y un psicoanalista, C. Kluckhohn y H. A. Murray.[223] En ella existe un esfuerzo por definir y clasificar las determinaciones de la personalidad sin la que no puede llegar a comprenderse cómo el individuo es a la vez

distinto de todos los demás, semejante a algunos otros, y semejante a todos los demás. En especial, se distinguen las determinaciones biológicas colectivas, las determinaciones de estatuto y de situación, etc. Descartándose de esta manera toda explicación mediante un factor único, o incluso preponderante. Las nociones de *pattern* y de configuración también han sido objeto de una más atenta consideración. El propio C. Kluckhohn ha intentado crear una metodología más segura que la de R. Benedict,[224] contrastando primeramente el concepto de *pattern* y el de «configuración»; en el primer caso, se trata de regularidades que pueden ser observadas de manera directa, o son conscientes; en el segundo, el antropólogo construye la «base implícita» sobre la que se supone que se apoyan los comportamientos observados. Distinción próxima a la que hemos encontrado más arriba con respecto al concepto de modelo estructural. Pero en la definición de las configuraciones culturales, ¿es posible eludir el peligro de caer en interpretaciones subjetivas en las que incurre R. Benedict? Los intentos de C. Kluckhohn no son siempre concluyentes.[225] Él se propone definir una cultura por su «perfil» en un sentido algo distinto del de «configuración»; pues éste está constituido por el conjunto de respuestas que da una determinada sociedad —en gran parte de modo implícito— a las cuestiones que se plantean todas las sociedades. No existen más que dos o, más frecuentemente, tres respuestas posibles a cada una de estas preguntas. Con lo que nos hallamos de nuevo, aunque de distinta manera, en la línea de algunas concepciones ligadas al estructuralismo. Pero aquí se plantea un difícil problema: ¿Es posible evitar el etnocentrismo en la formulación de las preguntas o en la delimitación de las categorías?[226] Además, se choca con el conjunto de obstáculos, que, por una parte, promueve la definición de los «aspectos universales de la cultura» —trataremos de ello en las páginas siguientes— y, por otra, la utilización científica del concepto de «valor» —que será evocado en la conclusión de este trabajo. En todo caso, vemos la importancia de la «psicología cultural», según la fórmula de A. Kroeber, en la antropología americana reciente.[227]

V

Finalmente debe ser presentada una última gran corriente de investigación, que no se propone elaborar de golpe una teoría general de la sociedad y de la cultura, pero que, sin duda, conduce a ello por su mismo desarrollo, y a la que, si hubiese que bautizarla, se la podría denominar dinamismo. Ha sido constituida por investigadores de muy distinta formación, de diversas tradiciones nacionales, y que han llevado a cabo sus trabajos de un modo independiente. No constituyen una escuela, pero sienten las resonancias comunes de sus preocupaciones, y siempre tienen más en cuenta las respectivas investigaciones. Todos ellos son antropólogos de campo, y muchos han empezado su carrera después de la segunda Guerra Mundial. Pertenecen a un mismo movimiento, que se aparta de una antropología arcaizante, la cual les parece que no se aplicaba al objeto concreto de sus investigaciones. Es necesario, según ellos, aceptar «la muerte de lo primitivo».[228] No es la armonía y la coherencia de las sociedades tradicionales lo que les interesa, sino, por el contrario, los trastornos que la historia les imponía. No se trata solamente de la exploración de un nuevo «sector» de investigación. Podríamos decir en su favor que lo que ellos ponen en tela de juicio es la imagen clásica que el antropólogo se planteaba de las sociedades tradicionales.[229] Ponen en evidencia el carácter «aproximativo» de su funcionamiento —así como el funcionamiento de toda sociedad—, y señalan la existencia de tensiones y conflictos; son éstas dos indicaciones parciales, suficientes para mostrar en qué sentido se ha podido operar una renovación de la reflexión acerca de la misma naturaleza de los hechos sociales y culturales. Movimiento, heterogeneidad, conflictos, soluciones múltiples, temporales y siempre incompletas, así aparece el cuadro de las sociedades estudiadas en la actualidad. Esto, no sólo permite leer mejor su pasado, en gran número de casos, sino que se advierte que estos movimien-

tos actuales prolongan o revelan otros, sin duda, de ritmo más lento, y con frecuencia de carácter distinto, pero cuya importancia había sido hasta entonces subestimada.

El cambio, el movimiento se impone al observador, puesto que, a causa de los trastornos aportados por el imperialismo y la colonización occidental, han sido objeto últimamente de un gran engrosamiento. Pero es necesario rebasar la concepción *negativa* de estos hechos, a la que predisponía la misma tradición de la antropología; es necesario «rehabilitarlos». E. R. Leach —cuya crítica del funcionalismo hemos evocado anteriormente— reprocha a los antropólogos el identificar cambio y destrucción, y el considerar que una sociedad perfectamente integrada es una sociedad que funciona bien, mientras que ocurre exactamente lo contrario.[230] El estudio de la totalidad social y cultural no pone de relieve su completa coherencia, salvo, tal vez, en algunos casos, pero sí las contradicciones que contiene y que la convierten en una realidad viviente. Ciertamente, el análisis congela siempre los hechos, pero la consideración de movimiento, de lo cambiante, debe permanecer dentro de lo posible en el centro de este análisis. G. Balandier rehabilita el cambio —y el cambio actual—, poniendo de relieve que permite alcanzar una verdadera «experimentación» antropológica; puesto que no solamente nos aclara el «porvenir (de las sociedades tradicionales)... sino también de sus estructuras y su organización anteriores. Con motivo de las "pruebas" que estas sociedades debieron afrontar, se toman disposiciones sociales más o menos vulnerables, equilibrios más o meno frágiles, modelos sociales tan valorizados que se mantienen a pesar de su inadecuación a la nueva situación». Analizando los cambios presentes, se llega al corazón de los problemas planteados por las sociedades antiguas.[231] Esta comprobación condujo a G. Balandier a suscitar la construcción de una «antropología dinámica», a poner en evidencia las fuerzas y mecanismos que contribuyen a la cohesión social, incluso aunque la amenacen, puesto que su equilibrio

sigue siendo precario. Balandier aporta la demostración a partir de estudios consagrados al dominio político.[232]

Un estudio de las sociedades en su aspecto móvil conduce a conceder una gran importancia a la dimensión temporal. Ya hemos visto que, para E. R. Leach, el antropólogo niega el tiempo con demasiada frecuencia, puesto que apenas dispone de él para su investigación. Sólo la observación realizada durante largo tiempo puede permitir el analizar una sociedad como un juego de fuerzas que se oponen, y deducir que un desequilibrio, un conflicto, la introducción de elementos heterogéneos, pueden conducir a una modificación definitiva. Existe toda una crítica acerca de la manera en que el antropólogo se contenta con los materiales que recoge. El mismo sentido siguen las reflexiones de M. Gluckman,[233] el cual revela las insuficiencias del método, clásico desde B. Malinowski, de la «adecuada ilustración», que borra del cuadro el tiempo y los procesos. Consiste en construir, a partir de los datos proporcionados por la observación, un modelo general de la cultura y de la sociedad, ilustrando después cada relación, cada costumbre, con un «caso» apropiado. En efecto, la vida social queda así desmenuzada, y a veces puede impedir que aparezcan las relaciones fundamentales que existen entre los fenómenos estudiados. Se alcanza así una falsa totalidad, la verdadera es la de los procesos concretamente situados. Es necesario estudiar los «casos» en sí mismos, y dando un nuevo sentido a este concepto. Para M. Gluckman, el empleo más fructífero del método de los casos «consiste en considerar una serie de incidentes específicos, que afecten a las mismas personas o a los mismos grupos, durante un largo período de tiempo, y mostrar de qué modo estos incidentes, estos casos, están unidos al desarrollo y al cambio de las relaciones sociales entre estas personas y estos grupos, actuando en el cuadro de su sistema social y cultural». Sugiere que los estudios más significativos deben ser los que consideran «una serie de casos relacionados entre sí y que sobrevienen en el mis-

mo campo de vida social». Tal orientación sobreentiende que la observación de un «campo social» concreto debe reemplazar al de la «sociedad»; que el análisis de los procesos, que se desarrollan en el tiempo, debe sustituir a las descripciones monográficas que no alcanzan, ni pueden alcanzar, los dinamismos esenciales. Al encuentro de estas consideraciones, y de las que apuntan el concepto de «situación», surge un renovado interés por la historia de las sociedades tradicionales. En todo caso, entre investigadores muy diferentes, y bajo formas variadas, se manifiesta la preocupación por efectuar los trabajos de micro-antropología sin los que la realidad viviente no puede ser aprehendida. Bastará con citar aquí las importantes investigaciones de J. Berque, dedicadas a algunas poblaciones de Marruecos.[234] Los hechos son abordados bajo todos los ángulos posibles, en todos los niveles, y conjugando el mayor número de métodos, para terminar en una toma de contacto total, en una apreciación de sus múltiples significaciones. Sólo los trabajos de esta clase podían proporcionar la más amplia reflexión sobre el mundo musulmán, sobre la colonización y la descolonización, a los que se consagraría luego J. Berque.

Incluso la relativa estabilidad que conocieron las sociedades tradicionales, por lo menos durante largos períodos, no debe ser interpretada en términos estáticos. Ya lo sugería G. Wilson, aunque sin unir la propia noción de cambio a toda realidad social.[235] E. R. Leach va más lejos, para él el equilibrio de una sociedad —que puede estar temporal o constantemente en trance de rehacerse, bajo formas nuevas o alternantes— no debe ser confundido con la estabilidad, la cual implica la duración de un determinado equilibrio. Y además, que una sociedad estable no es una sociedad congelada. Toda institución, todo comportamiento puede contener en potencia las modificaciones que la afectarán. Además, esta estabilidad puede reposar en compromisos cuyas formas de expresión son múltiples. No se trata de persistencia mecánica; de hecho porque toda sociedad incluye con-

tradicciones, «cada individuo..., cada uno en su propio interés, se esfuerza por explotar la situación tal como la percibe, y, al hacerlo, la colectividad de individuos altera la estructura de la propia sociedad». El análisis de la sociedad kachin de Birmania, propuesto por E. R. Leach, puso de manifiesto un conjunto de hechos de compromiso entre dos sistemas de valor contrastados, de oscilación de uno a otro, de manipulación compleja de ambos por grupos e individuos, en función de sus intereses momentáneos. Sin duda, es éste un caso particular, pero alimenta una muy rica reflexión, aplicable a otros. La antropología había abandonado desde hacía tiempo la imagen de la simplicidad de las sociedades tradicionales, y ahora tiende a rechazar las del estatismo y la armonía por las que, por lo menos de un modo implícito, se las caracterizaba. W. F. Wertheim notó que solamente de un modo progresivo la antropología «se hace consciente de la existencia, en cada sociedad, de elementos que son contrarios a la noción de completa armonía».[238] De la misma manera que M. Gluckman y E. R. Leach, a los que se refiere directamente, subraya que, en la mayoría de las sociedades, coexisten varios sistemas de valores, eventualmente contradictorios. Si bien generalmente domina uno de ellos, los demás persisten, valorizados solamente por algunos grupos en el interior de la sociedad, en donde se expresan bajo formas «veladas», desempeñando el papel de una «especie de contrapunto de la melodía principal». Lo único que puede revelar los dinamismos internos de este proceso es el análisis de los conflictos de valores, de las contradicciones manifiestas o latentes en el seno de cada sociedad.

M. Gluckman concede asimismo una importancia capital a la noción de conflicto, que, por así decirlo, es la materia prima de la cohesión social, al menos en las sociedades africanas que él toma como ejemplo. El conflicto no destruye el sistema social, sino que al contrario, al producirse aquél, éste adquiere un vigor siempre renovado. Y cada grupo, cada individuo no tiene, según

los sectores que se consideren de la vida social y cultural, las mismas correspondencias en la relación conflictual. Así, el conflicto no tiene por consecuencia el quebranto total de la unidad de la sociedad; tan sólo la perturba, pero las soluciones, más o menos institucionalizadas según los casos, intervienen siempre. Relaciones de cooperación y de conflicto constituyen las tramas, tan importantes la una como la otra para la permanencia del sistema social —ambas se entrecruzan y superponen.[237] Desde este punto de vista, la situación tradicional y la moderna revelan en parte los mismos métodos de análisis. P. Mercier ha demostrado, con respecto a un caso particular, de qué modo las perturbaciones que afectan a una sociedad colonizada tienen por causa, entre otras cosas, el hecho de que algunas de las manifestaciones necesarias para la solución de los conflictos tradicionales sean imposibles en lo sucesivo y de que algunos de los cuadros institucionales que la permitían se hayan vuelto ineficaces.[238] G. Balandier insiste repetidamente en la heterogeneidad de toda sociedad, puesto que ésta es la resultante de una historia. Se pueden indicar los elementos de distinto origen y «edad», que, eventualmente, pueden entrar en contradicción entre sí; pues no siempre se han adaptado los unos y los otros y la sociedad no los utiliza a todos con igual fortuna. También ha señalado el carácter aproximativo de las «disposiciones sociales», carácter que aumenta con el estudio de las sociedades en estado de cambio, pero que no es suscitado por el cambio en sí mismo. Ha indicado también de qué modo la diferencia entre la teoría que la sociedad se da de sí misma y los comportamientos efectivos de sus miembros debe, desde este punto de vista, recibir una particular atención.[239]

Toda esta revisión conceptual está ligada, como ha podido advertirse, al desarrollo de las investigaciones consagradas a los cambios sociales y culturales actuales. No es «rehabilitado» el propio concepto de cambio, sino que es colocado en el centro de la interpretación de la

vida social, y cuidadosamente reexaminado. Si bien es cierto que vamos a tratar aquí de cambios de un carácter particular, de una intensidad sin duda raramente igualada, su estudio puede conducir a una reflexión general acerca de la naturaleza y las condiciones de *todo* cambio, así como a poner de relieve aspectos que no habían sido tomados en consideración, o que habían sido poco atendidos. Un hecho esencial es que los datos de la observación se refieren a cambios en trance de realizarse, y no a los resultados del cambio, que en cierta manera son cambios «enfriados». Las consecuencias son considerables. En un breve balance, la diversidad de los trabajos, que tienden a analizar las transformaciones sociales y culturales del presente o del pasado más reciente, serán evocados más adelante. La presentación de la corriente de pensamiento «dinamista» quedaría truncada si no tuviésemos en cuenta desde este mismo momento algunas de las ideas maestras que han aportado en este dominio.

No basta con constatar que la colonización ha afectado a todos los aspectos de la vida social y cultural, a todas las instituciones. Esto no conduce a ninguna explicación si uno se contenta con estudiar separadamente las transformaciones que se producen en un nivel dado, en un sector, en una institución particular, siendo éste precisamente el principal reproche que G. Balandier y M. Gluckman hacen a B. Malinowski. G. Balandier señala que de este modo falta también «el análisis de las uniones e interacciones complejas que se establecen en el campo de un sistema de instituciones sometido a cambio... Basta considerar el impacto entre el cristianismo y los cultos y la magia negro-africanos para comprender todos los significados y funciones de están ligados a los mesianismos bantúes, a las iglesias «separatistas», incluyendo también las reacciones «nacionalistas» que se relacionan con ellas. Lo que debe ser considerado es el proceso global del cambio, las interrelaciones y las acumulaciones que lo caracterizan, así como la orientación que toma; y ello no puede ser alcanzado más que defi-

niendo la «situación» en que se produce el cambio. A. R. Radcliffe-Brown ya invitaba a realizar un esfuerzo de esta clase, y en este mismo sentido M. Gluckman propone el concepto de «situación social»,[240] y G. Balandier interpreta el conjunto de cambios sociales y culturales sobrevenidos en África central al introducir el concepto de «situación colonial». También señala como todo análisis «parcial» es «al mismo tiempo parcial» en cuanto a intencionalidad. Aquí el contacto, generador de cambio, se produce «en condiciones muy particulares»; y a este conjunto de condiciones se le da el nombre de «situación colonial. Esta última puede ser definida reteniendo las más generales y manifiestas de dichas condiciones: el dominio impuesto por una minoría extranjera, racial (o étnicamente) y culturalmente distinta, en nombre de una superioridad racial (o étnica) y cultural dogmáticamente afirmada, sobre una mayoría autóctona materialmente inferior; este dominio entraña la puesta en relación de civilizaciones heterogéneas...; el carácter antagónico de las relaciones existentes entre estas dos sociedades, que se explica por el papel de instrumento al que está condenada la sociedad colonizada; la necesidad de recurrir no sólo a la "fuerza", sino a un conjunto de pseudo-justificaciones y de comportamientos estereotipados, para mantener el dominio...». Esta situación debe ser considerada «en su conjunto, y en tanto que sistema». Tan sólo al tomarla en consideración pueden ser interpretadas en todos sus aspectos las «crisis» que afectan a las sociedades colonizadas; y a que éstas constituyan una respuesta «global» —pero no necesariamente coherente— a un «reto» histórico.[241] La situación colonial es una situación de contacto y de cambios obligados. De esta manera, parece ser privilegiada la «causalidad externa» del cambio, mientras que muchos investigadores, los evolucionistas de E. Durkheim, habían dedicado toda su atención a la «causalidad interna» de la evolución. R. Bastide subraya con gran intensidad en una reflexión que prolonga sus trabajos sobre una sociedad compleja, heterogé-

nea y moviente, como es la de Brasil, lo importante que es el tener siempre presente una doble causalidad: aquella que tiene «su punto de partida en el medio interno», y la que «proviene del encuentro de las civilizaciones.[242] G. Balandier no olvida la primera; cuando considera la diversidad de las respuestas que las distintas sociedades pueden dar al reto que plantea una misma situación, y el hecho de que todas las sociedades no son igualmente vulnerables a los choques procedentes del exterior. Aquí, deben intervenir el análisis de las causas complejas de la negativa tenaz o de la fácil aceptación del cambio por parte de poblaciones sometidas a las mismas presiones, y el estudio de los grados de «compatibilidad» existente entre la cultura dominada y la dominante, etc.[243]

Es demasiado pronto para intentar establecer un balance teórico de las investigaciones así orientadas. Era inevitable que la antropología se encaminase por esta ruta y que dejase un lugar esencial para la observación directa de las sociedades y de las culturas vivientes: pues, según señala R. Beals, «el estudio de las culturas no modificadas, o su reconstrucción..., se convierte en algo cada vez más difícil, y menos fecundo», cuando no resulta imposible o falto de objetivo. Se imponía, pues, lo que algunos consideran como una traición de la antropología en provecho de la historia y de la sociología. En la conclusión se volverá a tratar de la necesidad de esta transformación. Se deduce que las sociedades tradicionales pueden sufrir cambios intensos y brutales, y «reaccionar», a su manera, a las más duras «pruebas» sin hundirse completamente. A partir de esta constatación, nos vemos conducidos a poner en duda esta armonía y esta estabilidad, consideradas durante largo tiempo —implícita o explícitamente— como una característica de su vida, y una condición de su supervivencia. La validez de esta nueva concepción podría ser juzgada de dos maneras: mediante el estudio directo de sociedades todavía relativamente preservadas, que no hubiesen sufrido más que choques amortiguados, y mediante una nueva interpretación, que apareciese como más satisfactoria, de los trabajos anteriores. Sin embargo, siguen planteadas muchas preguntas. ¿Acaso no corremos el riesgo pues, al rechazar una «imagen» de las sociedades tradiciona-

les deformada por una excesiva generalización, de reemplazarla por otra, que, en sentido inverso, lo sería otro tanto? Salvo en los casos en que se dispone de datos históricos precisos acerca de una profundidad en el tiempo suficiente, ¿acaso la antropología dinámica no se ve tentada de actuar de otra manera?, es decir, mediánte las «reconstituciones» que reprocha a la antropología clásica —bajo una luz que en modo alguno se puede demostrar sea la apropiada. Según B. Malinowski, la observación de la realidad presente debería ser suficiente para el antropólogo o sea la comparación reemplazando el conocimiento de la historia. Esta posición no puede ser mantenida, puesto que la historia puede ser conocida con gran precisión en gran número de casos —al menos la historia reciente. No obstante, sigue siendo una buena invitación a la prudencia. Otra cuestión: el trabajo de campo en período de cambio social y cultural rápido, implica un estudio antropológico «en caliente», que convierte en muy difíciles la definición y el control de los criterios de objetividad. La insistencia acerca de la necesaria duración de toda investigación viene, en parte, a paliar esta dificultad: pero ¿en cuántos casos es suficiente esta duración? Queda por desarrollar una nueva crítica de las condiciones y métodos de la encuesta. Aunque es cierto que, ampliándose cada vez más la profundidad de la historia «útil», y modificándose los ritmos de cambio, el antropólogo del futuro saltará con mayor facilidad estos obstáculos.

Señalaremos que las evoluciones acabadas de evocar se insertan a la vez en una experiencia particular del terreno, y en una crítica de las teorías anteriores. Éstas no son desde luego mucho más antiguas —tomaron cuerpo a partir de 1930— y han sobrevivido en parte, sobre todo en los Estados Unidos. Los conceptos clave en torno a los que fueron elaborados son los de «aculturación» y de «contacto cultural»; términos que han penetrado en el lenguaje común de los antropólogos, pero que hoy en día no son empleados siempre con una connotación teórica precisa. El concepto de aculturación, de origen americano, nace de una reflexión más rica sobre la difusión, preocupada por definir los mecanismos socio-culturales implicados en ésta, y este concepto recibe los más diversos sentidos. En una definición clásica debida a M. J. Herskovits, R. Linton y R. Redfield, la aculturación «comprende todos los fenómenos que se producen cuando

grupos de individuos con culturas diferentes, están en contacto directo y continuo con los cambios que se producen en los *patterns* culturales de uno u otro de estos grupos, o de los dos».[244] El contexto de esta cita revela la preocupación por adaptar tal noción al estudio de las formas dominantes del cambio actual, mientras que otras definiciones pretenden algo más amplio: por ejemplo la de R. L. Beals, para el que la aculturación es «la serie completa de los procesos implicados en la aceptación, el rechazo y la reorganización».[245] Si bien esto es un paso hacia el «dinamismo», es, al mismo tiempo una manifestación de continuidad para con la investigación difusionista de la antropología americana, que sigue marcada por sus insuficiencias. El concepto de «contacto cultural», tal como ha sido definido por B. Malinowski, entre otros, a causa del carácter parcelario de las consideraciones a que da lugar, presenta algunos defectos parecidos; ya hemos citado hace un instante las críticas de que fue objeto. La noción de «situación de contacto», o la de «condiciones de contacto», tal como aparecen respectivamente en B. Malinowski y en M. J. Herskovits, no pueden adquirir todo su valor en estos contextos. En definitiva, estos conceptos reposan mucho menos en la observación de los hechos que en las teorías generales de la cultura.[246]

Algunas de las dificultades inherentes a estas orientaciones teóricas son reveladas por la discusión de ciertos temas relacionados con ellas. El primero es el del «punto cero» de la aculturación, a partir del cual empiezan a operarse los cambios. Para valorar la dirección, la amplitud, y el significado de estos cambios, es necesario definir, es decir, describir la situación anterior al contacto: de hecho, se la supone caracterizada por el equilibrio y la estabilidad. L. Mair, advirtiendo que tal «reconstrucción no puede tener el mismo valor factual que los resultados de la observación», y G. Balandier, denunciándola como «particularmente ilusoria», han señalado que esto era definir las condiciones «ideales» de un estudio de los cambios, pero que tales circunstancias no se han producido jamás. En algunos casos pueden observarse cambios en «estado naciente», lo cual posee un gran interés teórico, pero generalmente debemos contentarnos con partir de una «línea de base», momento o período caracterizados por acontecimientos históricos conocidos, y cuyos efectos pueden ser seguidos hasta el momento de la

encuesta. Apoyándose en datos históricos, se rechaza a la vez los conceptos artificiales ligados a la definición de un punto de partida hipotético y los de B. Malinowski renunciando a un conocimiento del pasado juzgado como inútil o imposible; ya hemos visto anteriormente la importancia dedicada a la historia por una nueva generación de antropólogos. Otro tema de discusión, planteado entre otros por M. J. Herskovits a propósito de la aculturación, es el de que ésta debe ser considerada siempre según él, como un proceso de «doble dirección». Esta fórmula es empleada en dos sentidos muy distintos. Por una parte, conduce a conceder una gran importancia a las «reacciones» de los pueblos sometidos a las influencias occidentales, a dejar de atribuirles la pasividad que parecían admitir ciertos estudios de «contacto cultural»; desde este punto de vista, resulta realmente valiosa. Pero, por otra parte, implica un carácter siempre recíproco de los efectos de contacto entre dos culturas y, en realidad, esta reciprocidad no tiene en absoluto el mismo sentido si las relaciones tienen lugar entre grupos de nivel cultural parecido, o si, como sucede en el período contemporáneo, tienen lugar entre grupos radicalmente distintos y desiguales en poderío.[247] Las antiguas concepciones difusionistas del cambio son aquí prolongadas, no rebasadas.

Sin embargo, en un punto se encuentran con las investigaciones recientes sin concordar siempre: esto es, cuando se trata de considerar la «causalidad interna» de los fenómenos de cambio. La importancia de esta cuestión ha sido señalada a propósito de los trabajos de R. Bastide y G. Balandier. R. Firth ha propuesto distinguir los sistemas socio-culturales según su grado de rigidez o flexibilidad, cuando las reacciones a los cambios propuestos o impuestos desde el exterior son de naturaleza diferente. G. Balandier ha sugerido tener en cuenta el grado de «compatibilidad» entre las culturas en contacto. Trabajos como los de S. Ottenberg invitan a precisar esta noción: hay formas de compatibilidad directas o indirectas, reales o ilusorias, que tienen significado propio.[248] Son aspectos esenciales de la reflexión actual sobre el cambio. Hemos visto igualmente el sentido que se ha dado a la consideración de los «puntos fuertes» y los «puntos débiles» de una sociedad y de una cultura. Se trata de una orientación de la investigación que resulta más preciosa si se examinan en cada caso concreto los puntos

de resistencia de un sistema socio-cultural, ligando su estudio al de la reacción global al cambio que manifiesta. Pero es más discutible el pretender determinar lo que, en toda sociedad, es zona de «persistencia» —el cambio necesariamente ha de ser lento, so pena de desorganización del sistema social— y lo que es zona de «movilidad» en donde es posible el cambio rápido sin consecuencias graves; éste es, entre otros, el intento de F. M. Keesing.[249] Otros conceptos, aunque muy diferentes, están en relación con la misma tradición de pensamiento, y son también discutibles: el del «hogar» de la cultura, o el de «interés dominante», que definen estos sectores en los que un sistema socio-cultural determinado es el más apto para el cambio.[250] En contraste con las reflexiones evocadas al principio de este párrafo, estas tentativas evitan algunos de los problemas esenciales de la dinámica socio-cultural.

Es significativo el que los mismos autores figuren entre los que han proseguido el trabajo de revisión de los conceptos clásicos de préstamo, de difusión y de invención ya emprendidos por algunos investigadores del período precedente. Esto sigue siendo esencial para interpretar cambios más lentos y parciales que los actuales. En la medida en que tales investigaciones no pretenden constituir la totalidad del estudio de los hechos de cambio, no encuentran obstáculo teórico invencible. El término de «innovación» se impone a costa de los términos demasiado contrastados de invención y de préstamo: éstos son, según la fórmula de F. M. Keesing, «innovación primaria» e «innovación secundaria».[251] Se extingue así la gran controversia entre partidarios de la convergencia y partidarios de la difusión. Se pone el acento sobre la complejidad de los procesos de adopción, por un grupo determinado, de un nuevo elemento cultural, ya sea su origen interno o externo. En el mismo sentido se dirige la reflexión de A. Leroi-Gourhan, para el que la distinción entre invención y préstamo es «arbitraria»: es «la fuente de los mayores sinsabores de la etnología», e insiste en el hecho de que la invención pura es «incomprensible»: «Es necesario que la adquisición se afirme a algo preexistente»; y recordando la fórmula de Ferguson: «Con frecuencia se plagia lo que uno se dispone a inventar.» Solamente se pueden señalar situaciones en las que el invento parece imposible: «Con los materiales y los medios del grupo, es imposible hacerlo mejor.»[252]

Es tan difícil el tomar prestado como el inventar: un grupo no copia todo lo que le es propuesto, y, en una determinada situación, no todo es susceptible de ser tomado en préstamo; prolongándose, de esta manera, la reflexión acerca de la «selectividad» mencionada en el capítulo precedente. Al mismo tiempo se ha intentado definir con mayor precisión los procesos de «difusión interna» de toda innovación, y se ha planteado el problema de la compatibilidad entre una cultura y las nuevas aportaciones que le son propuestas, del interior o del exterior. Todas estas cuestiones son consideradas por A. Leroi-Gourhan, sobre el plano de la vida técnica, y por H. G. Barnett, R. Linton y otros, de una manera más general.[258] Verdaderamente, esta investigación ha sido planteada por la renovada atención dedicada a los cambios actuales y completa los estudios consagrados a estos cambios, por medio de los fenómenos a ritmo más lento, desencadenados menos brutalmente, poniendo en juego el contacto entre grupos de «nivel próximo» —según la fórmula de A. Leroi-Gourhan.

VI

Para poder apreciar los progresos de la antropología durante este período, no sería suficiente una breve evocación de sus principales orientaciones teóricas. Y, todavía más que para el período precedente, es necesario presentar la situación de la investigación en cada uno de los grandes dominios que se distinguen en ella de modo ya clásico. Verdaderamente, en un período en el que todos los antropólogos insisten, cada uno de un modo distinto, acerca de la necesidad de considerar la realidad social y cultural como una totalidad, debemos justificarnos por considerarlas separadamente. La consolidación de las especializaciones —tanto en los dominios de la tecnología, como del arte—, y la existencia de ataques preferenciales de uno u otro nivel de la realidad —como la estructura social, la religión y la cosmogonía—, lo permiten. Sin duda, deberíamos poner de manifiesto, para cada gran área geográfica, el enorme aumento del conocimiento antropológico mencionado a

principios de este capítulo, pero desgraciadamente esto no es posible en una exposición de tan poca extensión.

Los problemas relacionados con la definición de las «categorías universales» de la cultura ya habían sido planteados durante el período anterior ya que se hallan situados en la encrucijada de preocupaciones diversas. Se trata primeramente de saber si es posible establecer comparaciones entre datos procedentes de culturas diferentes, y darles una clasificación valedera para todas las culturas; ya A. L. Kroeber invitaba a la prudencia en este aspecto, sugiriendo que las «universalidades» aparentes podían no ser más que un reflejo de las «categorías lógicas y verbales» de la cultura occidental. Se trata también de definir concretamente la unidad del hombre, postulada por la mayoría de las grandes escuelas antropológicas, separando las «constantes» de toda cultura, por encima de la abundante diversidad de sus realizaciones culturales. Finalmente, algunos antropólogos se esfuerzan por construir un sistema de explicación de las constantes que ellos encuentran, más allá de una clasificación de los hechos socio-culturales; por ejemplo. B. Malinowski, cuya teoría de las «necesidades» ha sido evocada al principio de este capítulo. Es la antropología americana la que ha dedicado mayor atención a estas cuestiones.

El mismo modo en que están construidas las monografías antropológicas ya manifiesta un acuerdo, por lo menos tácito, acerca de la delimitación de las grandes «categorías» de la vida social y cultural. Aquellas que definían E. Durkheim y M. Mauss, así como las que propuso C. Wissler, son utilizables después de algunos arreglos. Es raro que las diferentes partes de una monografía abarquen las «categorías» propias de la cultura estudiada; los investigadores de formación lingüística son sobre todo quienes han propuesto trabajar en este sentido —así, C. F. y F. M. Voegelin con respecto a los indios hopi.[254] Frecuentemente, están ligadas a *nuestras* categorías de sentido común. C. Kluckhohn se pregunta tam-

bién si, en el primer caso, no resulta imposible toda comparación, y si, en el segundo, no es ilusoria.[255] Y sobre esta última cuestión se basa la crítica que ha hecho de la enorme empresa de las *Human Relations Area File*, dirigida por G. P. Murdock, desde 1937. Cualesquiera que sean las discutibles supresiones que las monografías plantean en conjunto, y por poco ricas que sean en datos, siguen siendo utilizables. Pero la sistematización de sus clasificaciones y de sus supresiones plantea más problemas. Para G. Kluckhohn, los trabajos de G. P. Murdock «suponen resueltos los problemas que el propio método comparativo ha promovido». Se establece una red más fina, en cuyo interior se piensa poder colocar todas las posibilidades de comportamiento humano, aunque, claro está, con muchas llamadas de una categoría a otra. La empresa ha sufrido un considerable desarrollo durante estos últimos años; [256] ha sido la base de importantes trabajos de tipología y de definición de las áreas culturales, elaborados entre otros por G. P. Murdock.[257] Su utilidad no puede ser puesta en duda, pero se debe tener conciencia de sus límites: G. P. Murdock desde luego la tiene. Son discutibles las aproximaciones y separaciones entre los hechos, y la multiplicación de los puntos que surgen entre las categorías no borra el problema. Y, sobre todo, escapa en gran parte el significado de las instituciones y de los comportamientos en cada cultura concreta. Aquí encontramos las dificultades originadas por la obra de A. L. Kroeber, de la que hablamos en el capítulo anterior.

C. Kluckhohn ha sugerido orientaciones de investigación mucho más flexibles, más allá de una revisión crítica de las tentativas unidas a la noción de «categorías universales» de la cultura; propone retener el concepto de «límites», en cuyo interior son contenidas las variaciones culturales por las «regularidades panhumanas». Todo grupo humano encuentra «problemas inevitables»; se pueden hallar «puntos de referencia invariable cuya comparación cultural puede ser establecida sin producir

petición de principio sobre las cuestiones que se ponen en litigio». El dato biológico, el geográfico, el sociológico —sobre todo al nivel de la morfología social—, colocados aquí en un orden de creciente flexibilidad, son los determinantes fundamentales de toda vida socio-cultural. Más que de «límites», según la fórmula retenida por C. Kluckhohn se trata de factores cuyas variaciones culturales se hallan en función. No disimula las insuficiencias —relativamente pequeñas— de tal empresa, ni tampoco sus dificultades. Sin embargo, invita a «escribir una etnografía dentro del cuadro de puntos de referencia invariables. El primer ensayo serio no será fácil, pero deberá producir resultados». En todo caso se alejará de toda clasificación artificial y etnocentrista.

Los estudios consagrados a las técnicas y a las artes tienden a constituir —sobre todo los primeros— una subdisciplina, abierta hacia la arqueología y la prehistoria. Si «el medio técnico» está ligado al conjunto del «medio interior» —es decir de la cultura—, siguiendo las fórmulas propuestas por A. Leroi-Gourhan, puede, sin embargo, ser considerado aparte, entre otras cosas porque los útiles, las técnicas, representan las «formas más personalizadas... de esquemas muy generales y poco numerosos». Sin embargo, es bien conocida la diversidad de los medios técnicos; el legado de descripciones y colecciones del período precedente se nos revela como algo inestimable. Por otra parte, continúan siendo recogidas, y se presentan algunas descripciones sistemáticas de un «grupo técnico» determinado.[258] Pero como vemos en gran número de manuales,[259] se suele pasar ya a la elaboración de tipologías, y a realizar intentos de interpretación global de la realidad técnica, como los de K. P. Oakley[260] y sobre todo los de A. Leroi-Gourhan,[261] el cual inaugura una tecnología que podemos denominar experimental: ha «manipulado el hacha, tallado el sílex, tirado con el arco y soplado en la cerbatana». Ha desarrollado una «tecnomorfología» basada en el estudio de las materias primas. Una clasificación lógica de las téc-

nicas debe apoyarse en la consideración de los «medios elementales» de ataque de la materia —percusión, fuego, agua, aire—, de las «fuerzas» gracias a las cuales se mueve —movimiento, equilibrio— y finalmente de las categorías de materia, que del «sólido estable» al «fluido» resisten de distinta manera la acción del hombre. Cada técnica compleja, de adquisición, de consumo, etc., debe ser interpretada en relación con estos elementos fundamentales. Ninguna de estas técnicas puede ser considerada aparte: el «medio técnico» es uno y continuo, y la transformación de uno de sus elementos es suficiente para entrañar múltiples nuevas evoluciones. Si bien A. Leroi-Gourhan no subestima la importancia de los lazos existentes entre las técnicas y el conjunto de la cultura, sin embargo los problemas esenciales corren el riesgo de escapar a una tecnología demasiado autónoma. B. Malinowski ya señalaba que todo «material» no tiene sentido más que con relación a una «institución». R. Linton mostró cómo la forma y la función originales de un objeto, de un útil, de un arma, podían tener luego destinos distintos; [262] es cierto que una tecnología como la de A. Leroi-Gourhain está menos centrada en los objetos que en los procesos técnicos. Sin duda, son los estudios consagrados a la explotación de las fuentes naturales —cada vez más numerosos en este período—, y en particular a la alimentación, los que revelan del modo más claro las interferencias existentes entre los hechos materiales y todos los demás aspectos de la cultura; en este nivel, abundan las selecciones arbitrarias, culturalmente justificadas. Será suficiente citar, entre los autores que lo han puesto primeramente en evidencia, a D. Forde, A. Richards, R. Redfield.[263] Éste es un problema esencial para la interpretación de las resistencias al cambio cultural y a la mejora de las condiciones de vida.

Las investigaciones relativas al arte se asemejan, por un lado, a las concernientes a las técnicas. Por ejemplo, ilustran este hecho los trabajos de A. Schaeffner sobre

la organología musical. Las mismas reflexiones sobre la naturaleza del arte conducen a veces a considerarlo como una eflorescencia de la actividad técnica; R. Firth —después de R. Lowie, y bajo una forma distinta— discutirá este problema.[264] Pero, por otra parte, el estudio e interpretación del arte se unen a la consideración de los aspectos más inmateriales de la cultura: simbolismos, valores, etc. Nos limitaremos a señalar algunas discusiones sobre la naturaleza de la creación estética que tiene más relación con la filosofía que con la antropología; como las de R. Bunzel —que constituye, no obstante, una interesante investigación concreta—, de E. D. Chapple y C. Coon; el propio R. Firth se inclina hacia esta orientación.[265] Las reflexiones generales sobre el juego, y el conjunto de las actividades «gratuitas», son más fecundas, como lo muestran los trabajos de B. Malinowski, R. Bateson, J. Huizinga; [266] y también aquellos —por ejemplo, de M. J. Herskovits— [267] concernientes al relativismo de la expresión y de la emoción estéticas. Los progresos en el estudio del arte tradicional se manifestaron de varias maneras; nos limitaremos aquí, en lo esencial, a las artes plásticas.[268] Las recolecciones de objetos han llegado a ser masivas —a veces destructivas— y se han multiplicado las publicaciones para uso de los especialistas y del gran público. Se impone la diversidad de formas y significados, y no se puede considerar apenas al «arte primitivo» como una realidad homogénea, ni publicar obras bajo este título demasiado general.[269] Desde este punto de vista, R. Firth ha presentado observaciones decisivas. Por otra parte, los estudios de un caso concreto, colocando un determinado arte en su contexto cultural, se han revelado como más interesantes que muchas discusiones generales: por ejemplo las de R. Firth, M. Leenhardt, y M. Griaule.[270] Para este último, el arte de los dogón es ante todo «un aspecto de su técnica religiosa». Este aspecto utilitario de las artes tradicionales es señalado por la mayoría de los autores, así como también su aspecto «oficial»: R. Firth advierte la

ausencia casi completa de todo arte de «rebeldía».[271] Sin embargo, se reconoce la existencia de un «arte profano» —R. Firth— o de un «arte libre» —M. Griaule— al lado del arte mágico-religioso dominante. Lo que conduce, a pesar de señalar el carácter «útil» de la mayoría de las creaciones artísticas, a conceder cierta autonomía a la conciencia estética. Por otra parte, es negado el aspecto rígido y rigurosamente repetitivo de las artes tradicionales, admitido hasta entonces de un modo implícito. M. Griaule nos demuestra que «no es más que una visión de nuestro espíritu». Los trabajos de W. Fagg, entre otros, acerca de la escultura de los yoruba, han confirmado vigorosamente este punto de vista: más allá de los cánones marcados por el arte tradicional, la originalidad del artista individual no sólo es advertible por el observador, sino también reconocida y apreciada por su público.[272] La creación estética en las sociedades tradicionales es ahora considerada bajo todas sus dimensiones.

Ya hemos visto en el capítulo precedente de qué modo el análisis de los hechos económicos había sido olvidado durante largo tiempo por la antropología, y, sin embargo, es éste, evidentemente, uno de los aspectos fundamentales de la investigación etnológica, que no puede llenar la ciencia económica. El plano de los fenómenos económicos es definido por algunos investigadores como uno de los planes «estratégicos» para el estudio de las sociedades como sistemas de comunicación; desde este punto de vista, ya hemos señalado la posición de C. Lévi-Strauss. El período reciente ha dedicado una gran atención a estos problemas. Las proposiciones generales acerca del comportamiento económico en las sociedades tradicionales fueron presentadas por R. Thurnwald y M. J. Herskovits, basándose en abundantes materiales comparativos; así como también R Firth, el cual pone en duda la existencia de principios económicos «verdaderamente generales o universales en su aplicación», y no cree apenas que la colaboración entre

antropólogos y economistas permita despejarlo.[273] Sin embargo, esta colaboración se organizó en las investigaciones referentes al desarrollo económico del «Tercer Mundo». No obstante, la antropología aporta a la economía su preocupación por considerar la sociedad y la cultura como una totalidad; ¿no podrá conducir, el día de mañana, a una renovación de los estudios económicos clásicos? Esta posibilidad ha sido sugerida repetidas veces.

Los hechos económicos son más difícilmente separables del conjunto de los hechos socio-culturales en las sociedades tradicionales que en las modernas, y pueden constituir excelentes puntos de partida de la investigación. Ya hemos citado en este sentido los trabajos de B. Malinowski sobre la agricultura y los cambios, en las islas Trobriand. Muchos otros han seguido este camino, así E. Beaglehole, S. Tax, y C. Wagley en el continente americano, y sobre todo, A. Richards en África, y R. Firth y D. G. Oliver en Oceanía.[274] R. Firth ha mostrado de qué modo todos los lazos sociales, todas las creencias, desempeñaban un papel y se expresaban dentro del sistema económico. En un trabajo de orientación bastante distinta, D. Fordes ya insistía acerca de esta imbricación, y llegó a la conclusión de que «los pueblos no viven en fases económicas determinadas, sino que poseen economías». El estudio de las relaciones existentes entre los hechos económicos y los *patterns* culturales aparece también como muy valioso; basta con citar el trabajo de M. Mead sobre la cooperación y competición que se da entre los pueblos «primitivos», y que conduce a un principio de tipología.[275] Así, pues, ya vemos que se han realizado progresos considerables. Pero todavía no puede establecerse una tipología completa de los sistemas económicos tradicionales, en un momento en que la mayoría de ellos han sufrido ya profundas transformaciones; pero, en cambio, parece que ya se han adquirido, de un modo definitivo, un cierto número de puntos. La vida económica satisface, en las sociedades tradicionales, tan-

to las necesidades «inmateriales» como las materiales. La definición del valor debe reposar sobre bases múltiples. La acumulación o la fabricación de bienes de prestigio o bienes ceremoniales ocupa un lugar muy importante. Así, la propia noción de «economía de subsistencia» debe recibir un nuevo sentido. Las investigaciones de R. Firth, de B. Deacon y de A. Richards son, desde este punto de vista, plenamente significativas. Por otra parte, son los fenómenos «económicos» los que proporcionan los mejores ejemplos de «hechos sociales totales». El traspaso de bienes en particular, contribuye siempre a reforzar o renovar los lazos sociales. La inversión es siempre tanto (o más) social que económica. Existen una serie de cambios que no «sirven» para nada, en los que los bienes intercambiados son puros símbolos. Y la regla esencial de estos cambios es, como ya señalaba M. Mauss, la reciprocidad. Estos temas están presentes en todas las obras citadas, pero, indudablemente, falta elaborar una terminología específica para el análisis de las economías tradicionales. Finalmente, debemos advertir que han sido eliminados algunos «falsos problemas», por ejemplo el del «colectivismo» de los «primitivos», del que gran número de trabajos han mostrado la compleja imbricación de los derechos colectivos e individuales sobre los bienes —basta citar los de R. Firth, I. Hogbin, S. F. Nadel, etc.[276] Se trata de uno de los aspectos en los que mejor se puede valorar el enorme avance, en cuanto a precisión, realizado por la investigación antropológica.

Los estudios relativos al parentesco y al matrimonio, ya abundantes en los períodos precedentes, han aumentado en número y precisión. La influencia de A. R. Radcliffe-Brown ha sido una de las más determinantes. Sin intentar enumerar las investigaciones de gran valor encaminadas a este aspecto, vamos a indicar las direcciones principales, en parte nuevas, hacia las que se han orientado.[277] Aunque a veces, en apariencia, sean contra-

dictorias, son sobre todo complementarias, y su diversidad refleja la de los tipos de sociedades estudiadas. Es necesario advertir que la terminología se hace más precisa, más uniformemente admitida, y, cuando es necesario, de empleo más flexible; así, son negadas las relaciones aceptadas hasta entonces: por ejemplo entre clan, exogamia, totemismo.[278] Los casos conocidos de manera detallada son más numerosos y variados; pudiendo separar mejor las constantes, y reparar en la complejidad de las combinaciones a que han recurrido las sociedades para poder resolver problemas a veces idénticos.

Tanto los análisis del caso, como las empresas teóricas, revelan una misma preocupación: considerar las relaciones de parentesco y las reglas matrimoniales como sistemas coherentes, con lógica propia. Construcciones «arbitrarias» responden a exigencias precisas, y, en el límite, su funcionamiento puede parecer casi automático. Las relaciones de parentesco que se distinguen son las relaciones «útiles»; las prohibiciones y las prescripciones de matrimonio les están estrechamente ligadas, y son indisociables. Así, conceptos como los de parentesco «clasificatorio», exogamia, prohibición del incesto, etc., son esclarecidos definitivamente, por lo menos en sus aspectos fundamentales. Para no citar más que trabajos de orden general, han contribuido grandemente a ello B. Malinowski, y sobre todo A. R. Radcliffe-Brown, C. Lévi-Strauss y G. P. Murdock.[279] Como ya indicaba R. H. Lowie, deberíamos dedicarnos al análisis formal de las terminologías de parentesco, centrado sobre el examen del pequeño número de soluciones lógicas posibles para un determinado problema, y las inevitables consecuencias de estas soluciones elementales; e, igualmente, al establecimiento de tipologías, valederas sobre todo para los sistemas más rígidos y las sociedades de pequeñas dimensiones. Ya hemos visto anteriormente estas tendencias al presentar las obras de A. R. Radcliffe-Brown y C. Lévy-Strauss. La obra de G. P. Murdock se les aproxima en muchos aspectos, pero al mismo tiempo

se encamina por otros derroteros. En una perspectiva dinámica, intenta establecer correlaciones entre los sistemas de parentesco y de matrimonio por una parte, y los sistemas económicos, las formas de residencia, las formas de tratamiento del niño, etc., por otra; así como definir las condiciones en que un sistema estructural determinado puede borrarse, modificarse, o reaparecer: su análisis de los sistemas de descendencia matrilineal, es, desde este punto de vista, lo más significativo. La cuestión de la anterioridad de un sistema sobre el otro, tan debatida en el siglo XIX, deja de reclamar la atención de los antropólogos. El conjunto de las monografías publicadas tiende, sobre todo, a mostrar la diversidad del juego social sobre un pequeño número de motivos. La interpretación de los sistemas de descendencia unilineal se hace más matizada; se tiene en consideración toda una gama de sistemas intermediarios entre éstos y los de «doble descendencia».

Al propio tiempo, la observación del funcionamiento concreto de los sistemas de parentesco —que, con frecuencia, son los que mejor resisten en períodos de cambios intensos— conduce a señalar su flexibilidad, y a dedicar una mayor atención a las «manipulaciones» de que son objeto. Los términos y comportamientos de parentesco no constituyen siempre series que se correspondan estrechamente, pues no sólo un mismo comportamiento puede corresponder a varios términos, y viceversa, sino que entre comportamientos prescritos y comportamientos de hecho, aparecen desniveles que no ponen en juicio la existencia del propio sistema. Para alcanzar un mismo fin en una misma sociedad, pueden ser utilizadas múltiples soluciones de modo simultáneo. Así, en todas las sociedades con linajes las reglas matrimoniales se basan en la preocupación por equilibrar el número de mujeres que cada grupo da y recibe; pero en las sociedades de mayor dimensión, existen muy diversas formas de matrimonio, y cada grupo interesado los utiliza en cada caso, haciéndolas objeto de una complicada

estrategia, lo que les permite alcanzar el necesario equilibrio. Las investigaciones de M. J. Herskovits, de E. E. Evans-Pritchard, para no citar más que el continente africano, ponen claramente en evidencia este sistema.[280] En este mismo aspecto del matrimonio, los trabajos consagrados por una parte a la compensación matrimonial, y por otra a la poliginia, revelan simulráneamente la existencia de un sistema —circulación en sentido inverso de las mujeres y de los bienes valorizados que regulan el cambio, límites aportados a la desigualdad en el reparto de las mujeres—, y la preocupación que tiene cada grupo por maniobrar dentro de este sistema del modo más beneficioso para sus intereses.[281] El estudio del problema de las genealogías conduce a reflexiones en el mismo sentido. La profundidad de las genealogías recordadas varía según las sociedades; pero en una sociedad determinada —a menos que no esté fuertemente jerarquizada— todos los grupos que lo componen retienen lo mismo: esto es una profundidad «útil» que revela los aspectos esenciales del sistema de parentesco y de la estructura social.[282] Sin embargo, estas genealogías son manipuladas, decantadas, separadas o ligadas de múltiples maneras, en función de hechos históricos, demográficos, etc. Son verdaderos instrumentos, y se las reforma tanto como sea necesario para que sigan conservando este carácter.

Aquí aparece la tercera orientación que mencionaremos más adelante, y que hace intervenir, bajo formas diversas, el concepto de situación. Cuando una sociedad alcanza una cierta dimensión, la mayor parte de las relaciones de parentesco y de las relaciones derivadas de una antigua alianza permanecen en estado potencial; este halo vaporoso puede volver a adquirir, en parte o en su totalidad, una completa nitidez según las circunstancias —periódicas u ocasionales— de la vida de una determinada sociedad. La consideración de estos hechos es la única cosa que matiza la presentación de un sistema de parentesco; también pone de manifiesto hasta qué punto

pueden orientar y dominar los hombres sus estructuras sociales —aunque dentro de algunos límites. El estudio de los sistemas segmentarios de linaje, frecuentes en África y descritos a menudo, también conduce a valorizar el concepto de situación. El significado de los agrupamientos y de sus fronteras cambia según los tipos de acción en que éstos participen. Cada linaje no constituye una unidad más que en relación con los linajes que, en una pirámide de linajes contruida sobre un único armazón genealógico, y en constante segmentación,[283] se sitúan en un mismo nivel. Así, un grupo y las fronteras que lo separan de los demás, tienen siempre un carácter relativo. Ya hemos adelantado hace un momento la noción de dimensión; que puede ser considerada como un componente esencial de la situación global de una sociedad, la cual condiciona su propia estructura social. Sobre esta base se apoyan, por ejemplo, las sugestiones de M. Fortes para una interpretación de los grupos de descendencia unilineal. Para él, éstas son características de las sociedades de dimensiones medias, y de complejidad estructural media, y todavía relativamente homogéneas. Excluyéndose de las sociedades de muy pequeñas dimensiones técnicamente arcaicas, que producen pocos bienes perdurables, así como de las sociedades de grandes dimensiones, con una compleja economía. Aquí queda abierto un amplio campo de investigación, por lo menos bajo la forma de una reinterpretación y de una síntesis de las monografías ya existentes. En todo caso, las leves indicaciones precedentes son suficiente para mostrar lo que actualmente se progresa, y en terreno muy seguro, en el estudio del parentesco y del matrimonio.

Los elementos de la estructura social, así como los grupos que no están basados exclusiva o directamente en el parentesco, no provocaron la atención de los antropólogos hasta mucho más tarde. Sin embargo, en un período relativamente reciente se han multiplicado los trabajos consagrados a ello. Las agrupaciones de este tipo son muy variadas: clases por edades, grupos de ayuda mutua,

de especialización profesional, asociaciones voluntari; y grupos de prestigio, grupos de culto, «sociedades secr tas», etc. La diversidad de funciones que puede realiz; cada uno de ellos convierte en difícil el establecimient de una tipología, y los progresos a este respecto son t(davía muy pequeños. Estas agrupaciones pueden alcar zar una autonomía de funcionamiento muy grande e: relación con las agrupaciones basadas en el parentescc incluso aunque deriven de ellas; este hecho es revelad(por ejemplo por trabajos como el de W. Bascom sobr(los grupos de culto yoruba.[284] Estos grupos pueden llega: a constituir incluso una base esencial de la organizació: social: así, entre los nyakyusa, descritos por M. Wilson los poblados están constituidos basándose en las clase: por edad, y no en los linajes.[285] En todo caso, la mayoría de las sociedades tradicionales presentan un panorama de agrupaciones mucho más complejo de lo que se suponía primeramente: desde este punto de vista, están menos profundamente diferenciadas de las sociedades modernas de lo que se había creído. El período reciente ha aportado consigo juicios importantes. También ha recibido mayor atención la dicotomía sexual que comparte toda sociedad. Ya hemos visto que, en la generación precedente, F. Boas había suscitado las vocaciones de las primeras mujeres antropólogos, ya que, entre otras cosas, ellas podían analizar mejor el papel de las mujeres en las sociedades tradicionales, con frecuencia subestimado por ser mal conocido. Además de las investigaciones de M. Mead ya señaladas, es necesario citar las de P. Kaberry en Oceanía y después en África occidental y central.[286] La importancia del papel ejercido por la mujer en las sociedades dominadas por los hombres, las tensiones entre hombres y mujeres, y la especie de contrapunto que a la sociedad de los hombres constituyen las asociaciones femeninas, han sido estudiados de manera más precisa. Por otra parte, los estudios consagrados a los cambios sociales recientes contribuyen a ponerlos de relieve.

En el momento en que la antropología pasó de una discusión acerca de la naturaleza y origen del Estado. a reflexiones más generales acerca de la diversidad de formas de la organización política, se realizó un progreso esencial en el estudio de la vida política. El Estado no es más que una de estas formas. Según la fórmula de M. J. Herskovits, el «principio unificador» de la sociedad, los mecanismos reguladores de los asuntos que le interesan por completo, son de naturaleza más bien variada. Entre los que han intentado dar una definición general de la organización política figuran en primer lugar A. R. Radcliffe-Brown y S. F. Nadel. A. R. Radcliffe-Brown propone que a ella conciernen el «control y regulación del empleo de la fuerza física», y añade: «Al tratar de los sistemas políticos... tratamos, por una parte del derecho, y por otra de la guerra.» S. F. Nadel se orienta en el mismo sentido, al llegar a la conclusión de que la organización política asegura «la paz en el interior y la guerra en el exterior».[287] Durante estos últimos veinte años, los análisis de diferentes casos son ya muy numerosos, sobre todo en el África tropical, ya que esta zona ofrecía una muy amplia gama de organizaciones políticas, y era un privilegiado campo de experimentación para la doctrina colonial denominada de «administración indirecta». Basta con citar los nombres de E. E. Evans-Pritchard, M. Fortes, M. Gluckman, H. Kuper, J. J. Maquet. I. Schapera, A. Southall. etc., para demostrar esta abundancia. Por otra parte, deben ser mencionados los trabajos de E. R. Leach y D. G. Oliver.[288] En 1940, E. E. Evans-Pritchard y M. Fortes emprendieron la tarea de elaborar una tipología, que, por una parte, planteaba una distinción, convertida en clásica, entre los Estados y las sociedades sin Estado, y por otra, valorizaría las nociones de dimensión, y diferenciación: en oposición a los Estados más complejos, existen sociedades pequeñas y homogéneas en las que «la estructura política y la organización de parentesco se han fundido completamente». Primeramente, la tipología de las so-

ciedades sin Estado, y después la de las organizaciones estatales, se han ido haciendo más precisas; pero sin duda, y sobre todo la primera, representan empresas inacabadas: no solamente varía el «principio unificador», sino que éste puede estar constituido por la convergencia de varios factores que pueden ser relacionados entre sí, combinados de muy diversas maneras.[289] La complejidad, y eventualmente las contradicciones internas, de los sistemas políticos han sido suficientemente puestos de relieve por E. R. Leach. J. J. Maquet y S. F. Nadel subrayan el diferente significado del Estado según se halle en el centro o en la periferia del territorio que éste controla —y recomiendan mucha prudencia en este aspecto. Todos estos trabajos intentaban planear bajo una forma distinta algunos de los problemas clásicos de la antropología política: el de las relaciones existentes entre la sociedad y su base territorial, y el de las condiciones que permiten la aparición del Estado. Al propio tiempo, algunos desembocaban en una discusión sobre la naturaleza del grupo étnico, realidad mucho más compleja y más difícilmente definible de lo que se había creído en el período precedente, sobre la base de los datos entonces conocidos relativos, sobre todo, a Oceanía y a la América indígena.[290]

En los períodos precedentes se denominaba religión y magia a lo que ahora se tiende a estudiar como creencias y técnicas de manipulación del mundo y del hombre, que no adquieren sentido más que en relación con un conjunto más amplio: és decir, la concepción del mundo y de la sociedad que se construye cada grupo humano. Ha sido necesario algún tiempo para que los antropólogos reconociesen entre los «primitivos» la existencia de un sistema de pensamiento íntegro, con lógica propia, que explica y justifica a sus ojos todas sus instituciones y comportamientos, por lo menos los comportamientos «ideales». Se desborda aquí el sector de los hechos mágico-religiosos, que no son más que el aspecto más espec-

tacular de una «realidad» ideológica mucho más amplia. También son reemprendidas nuevamente la mayoría de las discusiones clásicas de la antropología; y son puestos aparte los problemas del origen y del orden cronológico como es norma en este período.

En el dominio de la antropología francesa es en donde este esfuerzo renovador se ha manifestado primeramente. Su propia tradición lo imponía, prolongándola y enderazándola a al vez. Esto es particularmente sensible en M. Leenhardt, el cual, sin pretensiones teóricas, va a demostrar que es posible comprender la «mentalidad primitiva». Al término del paciente estudio de una sola población, de un «lento caminar a lo largo de los senderos canacas, a través del pensamiento de los insulares, de su noción de espacio, de tiempo, de sociedad, de palabra, de personaje»,[291] va a alcanzar una nueva definición del mito y de la conciencia mítica, de la mentalidad «mística», de la «participación». El mito sostiene «la vida y la acción del hombre y de la sociedad», gracias a él «la persona encuentra su lugar en un mundo en el que todo se mantiene, en donde todo vive unido». El estudio del mundo mítico debe ser lento y tal vez no se termine jamás, porque no está nunca cerrado; «no puede hacerse una exposición sintética: sólo se pueden seguir de una manera muy próxima los encadenamientos, y recorrer miles de caminos diversos». M. Griaule, que esencialmente se ha ocupado de una sola población, también insistía en la necesidad de una investigación larga y siempre continuada. Ha querido mostrar que un minucioso análisis de las mitologías, de las cosmogonías, de las filosofías africanas, revela la existencia de sistemas muy coherentes y eminentemente comprensibles. Los hechos religiosos, presentados con demasiada frecuencia en pequeños fragmentos, reciben su unidad y su significado de los sistemas de pensamiento que los penetran. Además, es la propia organización social la que debe ser considerada a la luz de esta filosofía implícita, expresándose en los mitos, los símbolos, los sistemas de correspondencias, por los que

los interesados explican su vida social y cultural. Solamente al hablar de esta filosofía, de esta serie homogénea de postulados relativos al orden del mundo y de la sociedad, se puede describir la realidad social en su propia vida, y se hace resaltar su gran coherencia. El antropólogo, para conocerla, debe conceder a su encuesta el ritmo propio de una iniciación, con sus progresivas revelaciones y sus pausas. Pero una vez alcanzado el «conocimiento profundo» de una sociedad —de hecho solamente de algunos de sus miembros— llega a ser posible el interpretar los hechos directamente observados, e incluso el descubrir otros nuevos que habían pasado inadvertidos. En el límite, el antropólogo se limitará a registrar parcialmente la teoría que una sociedad elabora, para juzgar su propio funcionamiento; nueva concepción de su papel, que a muchos parecerá parcial. M. Griaule, desaparecido prematuramente, no pudo justificar completamente una metodología empíricamente establecida, así como esta inversión de perspectivas.[292] Y es fácil observar en ella las insuficiencias y peligros. El estudio de las representaciones conscientes que una sociedad hace de sí misma, no puede dispensar otras formas de observación, ni justificar una dimisión del antropólogo ante el problema de la explicación. Algunos «estadios» de la realidad social —aspectos morfológicos, bases económicas, etc.— son olvidados con demasiada frecuencia. La lógica del mito recibe demasiada atención y, contrariamente, las contradicciones de la historia no reciben la suficiente. La cultura «real» desaparece enteramente tras la cultura «ideas». En verdad, no puede ser aceptado el idealismo sociológico subyacente a toda esta tentativa. Sin embargo, M. Griaule y los que han trabajado en la misma dirección, en particular G. Dieterlen y D. Zahan, han aumentado en enormes proporciones nuestros conocimientos de las formas de pensamiento y de las religiones africanas; han renovado enteramente los datos del problema de la «mentalidad primitiva», lo cual representa una adquisición definitiva.[293] Los estudios consagra-

dos a las religiones tradicionales deben responder, sin embargo, a exigencias mucho mayores.[294]

Se concede, pues, la prioridad a las encuestas concretas minuciosas, en todos los lugares en donde todavía puedan ser realizadas; sin embargo, las discusiones de orden general han prolongado las de los períodos precedentes. Han sido propuestas nuevas definiciones de la religión, de orden sociológico o psicológico. En conjunto, se ha tenido muy presente el hecho de que la religión penetra toda la vida social, todos los comportamientos valorizados. A. R. Raddcliffe-Brown, en la misma línea de E. Durkheim, define la religión por su función de mantenedora o restauradora del equilibrio y de la cohesión. B. Malinowski ve en ella una de las «necesidades integradoras» del hombre; por sus funciones de «explicación» y «validez», es «el más poderoso de los medios de reintegración del grupo cuando está en dificultad, así como de restablecimiento de su moral». R. Firth se colocará más tarde en la misma línea, considerando la religión como un instrumento de persistencia de la sociedad, y de adaptación de los individuos a la vida social. Al mismo tiempo, señalará que no se pueden interpretar las formas y el contenido de la religión si no se considera su naturaleza simbólica, y el hecho de que es una «proyección de la experiencia humana». Sobre el primer punto, el acuerdo es general; baste mencionar los trabajos de G. Dieterlen, así como los de C. Lévi-Strauss, para demostrar que esta orientación no es propia de una escuela particular. La segunda proposición ha sido hecha en diversos sentidos; el más nuevo es el aportado por las investigaciones basadas en el psicoanalismo de A. Kardiner, que de un modo breve hemos evocado anteriormente. Otras sugestiones, también de carácter psicológico, consideran a la religión como un sistema de creencias y de acciones que se organizan en torno a algunos «puntos cruciales» de la vida social e individual. Para R. Benedict, la religión es «la vida social en los puntos en que ésta se siente más intensamente»; para C. Kluckhohn, se desarrolla en tor-

no a puntos precisos en los que se manifiesta la ansiedad del hombre ante el carácter «imprevisible, caprichoso, accidentalmente trágico» del mundo que le rodea.[295] Estas reflexiones pueden conducir a una clasificación de los hechos religiosos en función de un cierto número de temas: las estaciones, las etapas de la vida, y sobre todo la muerte; pero es más dudoso que puedan conducir a una explicación general de la religión.

Los grandes problemas clásicos de la antropología, en este aspecto, han continuado llamando la atención, y han realizado un importante avance hacia su solución. Así, y en primer lugar, el del totemismo, que A. R. Radcliffe-Brown definía como un sistema de solidaridades entre los hombres y los elementos de la naturaleza, solidaridades «del mismo tipo que las relaciones establecidas entre los mismos hombres en el interior de la sociedad». Ya hemos visto que, más tarde, C. Levi-Strauss desarrolló una teoría más amplia. En todo caso, no se puede continuar interpretando el totemismo sin referirse al vasto sistema de correspondencias de que forma parte: correspondencias, entre los elementos valorizados de la experiencia humana, entre los temas que los expresan y que son explicados indefinidamente unos por otros.[296] El estudio de la «fuerza vital», en particular en las religiones africanas, ha aportado nuevos datos al problema del *mana*. Por ejemplo, el *nyama* sudanés es una «fuerza de vida substancial», «creada por un dios único», que «es y obra desde los orígenes del mundo», constituyendo el «núcleo de las representaciones religiosas»; la actividad religiosa consiste en manipular esta fuerza del mejor modo para las necesidades del hombre. Lo mismo que el *mana*, se resiste a todo esfuerzo de definición completa: cuando «se resume demasiado su descripción», se cae en «evidentes contradicciones». M. Griaule invitaba a la prudencia en la equiparación entre *nyama* y *mana*; sin embargo, sus trabajos pueden conducir a una aclaración de las cuestiones que éste promueve. Un último problema es el de las relaciones entre religión y magia. No son

abandonadas las definiciones por oposición, pero se suavizan. Se retienen dos criterios: la manera como se insertan ambas en la sociedad, y el tipo de acción a que dan lugar. B. Malinowski, analizando los materiales recogidos en las islas Trobriand, duda de que el primero pueda ser definido claramente, y retiene el segundo, oponiendo el acto de magia «dirigido hacia un fin», al acto religioso que es «un fin en sí mismo»; pero sus propios datos no lo justifican completamente. Sin embargo, se tiende a considerar que si bien la religión y la magia son dos orientaciones distintas del pensamiento y la acción, no constituyen «dos dominios exclusivos el uno del otro», sino que, como señala R. Firth, pueden coexistir en un rito o una determinada institución. Desde este punto de vista, cada sociedad tiene una situación propia. Entre religión y magia, existe más bien continuidad; para R. Benedict, se trata de dos polos, el de la «relación» y el de la «obligación», entre los que se extiende la compleja gama de las técnicas de manipulación de lo «sobrenatural».

Por otra parte, entre los temas de investigación sistemática, la magia y los hechos de brujería, con frecuencia relacionados, ocupan un lugar importante. Más allá de los inventarios y clasificaciones, son las condiciones y los contextos en los que aparecen estos fenómenos los que retienen la atención: ¿Qué tensiones interiores de la sociedad expresan, y contribuyen eventualmente a apaciguar? En conjunto, y a pesar de las críticas de A. R. Radcliffe-Brown y las reservas de R. Firth, lo que prevalece es una explicación terapéutica de la magia y de la brujería. Su carácter, en cierta manera necesario en un determinado tipo de estructura social, así como la economía de hostilidades abiertas que permite realizar, han sido señalados en trabajos tan diversos como los de R. Fortune, E. E. Evans-Pritchard, D. Paulme.[297] Las investigaciones consagradas a un tema totalmente distinto, el de los fenómenos de posesión, estudiados en particular en los dominios africano y afro-americano por R. Basti-

de, A. Metraux, M. Leiris y otros, desembocan en interpretaciones de idéntica tonalidad, las cuales permiten superar las tensiones y las inadaptaciones, y pueden revestir el aspecto de una verdadera cura psicoanalítica.[208] Por otra parte, tales trabajos se relacionan con los que han sido consagrados a las religiones mesiánicas nacidas en situación colonial, otro tema de investigación que será evocado brevemente en las páginas posteriores.

Los estudios relativos a los cambios sociales y culturales actuales adquieren en este período una creciente importancia. En teoría ya hemos visto las causas, y las principales consecuencias; queda ahora por presentar algunos de los temas de investigación abordados. Los resultados de las primeras encuestas directamente consagradas a estos hechos fueron publicados antes de la segunda Guerra Mundial o a principios de la misma: M. Mead para América del Norte, F. M. Keesing para Oceanía, M. Hunter, L. Mair, I. Schapera para el África tropical.[209] A partir de 1945, las encuestas se multiplicaron, y se diversificaron los fines y los métodos de investigación. I. Schapera intenta señalar todos los efectos de un determinado factor de cambio: las migraciones de trabajadores. L. Mair y A. Richards estudian, en algunos de sus trabajos, las transformaciones de una institución sometida al conjunto de los factores de cambio. G. Balandier se esfuerza en alcanzar la aprehensión global de una «crisis» y las reacciones que la misma suscita en dos poblaciones fuertemente contrastadas. Nos limitaremos a indicar la diversidad de los métodos utilizados de una manera muy breve. Se comparan fragmentos de una misma población, colocados en diferentes situaciones, o poblados en los que la intensidad de la acción del colonizador ha sido más o menos grande; se realizan una serie de encuestas escalonadas en el tiempo, sobre una misma población; se comparan los datos recogidos por informadores de distintas generaciones; se colocan paralelamente los materiales de encuesta directa y los que provienen

de la documentación escrita, habitualmente empleada por los historiadores, etc.[300]

Uno de los dominios en que es mayor la diferencia entre las culturas tradicionales y la cultura occidental es el de la vida técnica y económica: también han recibido gran atención las transformaciones que la afectan, así como sus consecuencias. Se ha demostrado que los efectos de un cambio técnico limitado podían tener una rápida resonancia en el conjunto de la organización social y de la cultura. Desde este punto de vista, L. Sharp ha efectuado una investigación casi experimental en una tribu australiana, en donde la sustitución, a partir de 1915, del hacha de piedra por la de hierro, determinó la revisión paso a paso de todas las estructuras y de todos los valores admitidos.[301] Se trata, desde luego, de un caso extremo, pero con frecuencia existen situaciones en las que las consecuencias de cada cambio no pueden ser aisladas, y en las que las reacciones de la sociedad interesada son complejas. W. Watson, entre otros, ha demostrado que una determinada sociedad puede elaborar una estrategia que le permita integrarse en la economía moderna sin renunciar a las formas esenciales de su vida tradicional.[302] Los trabajos de este género se van haciendo más numerosos, y varias obras colectivas, en particular las dirigidas por E. H. Spicer, M. Mead y A. Richards, han contribuido a subrayar la diversidad de los efectos del cambio técnico y económico.[303] Estas investigaciones son, o deberían ser, de la mayor importancia para los responsables del desarrollo económico de los países pobres.

El estudio de las ciudades nuevas, nacidas de la colonización y pobladas a toda prisa, ha permitido poner en evidencia algunos aspectos fundamentales del cambio social y cultural. En una población heterogénea, que ha salido de su cuadro tradicional, se advierte la persistencia de las relaciones sociales y de los grupos antiguos, incluso aunque sea de modo incompleto y ejerzan funciones distintas; se forman nuevas agrupaciones, mediante cuya interpretación los comportamientos tradicionales pueden

ser orientados hacia nuevos fines; se adoptan nuevas instituciones, pero «reinterpretadas» en función del contexto cultural antiguo, etc. La complejidad del juego social en período de cambio aparece aquí en toda su amplitud. Han sido analizados datos de este tipo, por ejemplo, en África tropical —en donde las investigaciones en medio urbano han sido muy numerosas— por G. Balandier, M. Banton, J. Clyde Mitchell, P. Mayer, P. Mercier, A. W. Southall, etc.[304] Particularmente, G. Balandier se ha dedicado a demostrar que las nuevas formas de relaciones sociales y de agrupaciones se desarrollan por tanteo, por sucesivos ensayos que no siempre son inmediatamente eficaces, y señala en los centros urbanos de África Central múltiples «organizaciones de fortuna». Señala, igualmente, que el ciudadano vive en estado de «alternancia» entre los sistemas socio-culturales antiguos y el nuevo sistema impuesto por Occidente; la posibilidad de «tocar en varios registros» le conduce a elaborar comportamientos inéditos. La ciudad aparece, pues, como un lugar privilegiado para la observación. Las tensiones que afectan a los individuos y a los grupos, y los procesos de «reconstrucción» de las sociedades fuertemente quebrantadas, se manifiestan de modo creciente.

Se han dedicado numerosos trabajos a las respuestas globales dadas a la «crisis» en la que estaban sumergidas, por la poblaciones sometidas a la dominación y a las influencias de Occidente. La más frecuente de estas respuestas es de orden religioso, por lo menos en su coloración general; en efecto, los movimientos mesiánicos o «nativistas» que han aparecido tanto en América del Norte como en Oceanía o en África tropical tienen múltiples resonancias: religiosas, políticas, económicas, etc. Y como dice R. Firth, realizan «de una cierta manera dinámica, dramática, la esperanza que tienen los hombres de controlar nuevamente su propio destino». También tienen, en situación colonial, el carácter de movimientos pre-nacionalistas; son las religiones de los «pueblos oprimidos».[305] Son «los esfuerzos realizados para hallar una

solución, por ineficaz o inexacta que ésta pueda ser, a las graves dificultades que existen para que las instituciones, las revindicaciones y los valores antiguos y nuevos se concilien de manera armoniosa. Por inarticuladas que sean, se trata de reacciones positivas de protesta, de afirmación de la dignidad personal, de reivindicación del saber y del poder».[306] Ello basta para expresar hasta qué punto debe procurar lograr «la totalidad» una investigación que se dedique a estos movimientos. Algunos los han calificado de movimientos de «contra-aculturación», pero este término es demasiado arriesgado; se manifiestan en las sociedades más trastornadas por la colonización, y raramente tienden a un simple retorno a las investigaciones y a los valores tradicionales. Claro está que son diversos y según la fórmula de R. Linton, que se esforzó por establecer una tipología, se colocan entre los polos de «perpetuación» y «asimilación».[307] Un aspecto fundamental de estos movimientos es la revalorización selectiva de los datos tradicionales, que reciben un nuevo sentido de las aportaciones occidentales con las que se mezclan, y que les proporcionan los cuadros de organización. En el capítulo anterior ya hemos mencionado alguno de los trabajos sobre los nuevos cultos que se han desarrollado entre los indios de los Estados Unidos, a partir de mediados del siglo XIX. En el período reciente, son especialmente los movimientos oceánicos y africanos los que han atraído la atención. Los primeros, sobre todo los de tipo *Cargo cult*, orientados a alcanzar una edad de oro en la que todas las riquezas serán llevadas hacia los habitantes de las islas, han sido particularmente estudiados por C. S. Belshaw, R. Firth, J. Guiart, I. Hogbin, F. M. Keesing, F. E. Williams, P. Worsley.[308] Los hechos africanos, con frecuencia injertados en la herencia misional cristiana, y cargados de un potencial nacionalista más preciso, han sido observados —después de M. Leenhardt, que les consagró un trabajo de pionero—, entre otros, por G. Balandier, B. G. Sundkler, y E. Anderson.[309]

Vemos, así, de qué modo el estudio de los temas que

acaban de ser evocados ha conducido a rechazar la identificación entre cambio social y destrucción, desorganización, y desintegración. Verdaderamente, no existe ninguna sociedad en la que el choque con la colonización no haya alterado su funcionamiento. Pero los procesos de reconstrucción, de reorganización y de reintegración han sido puestos en marcha más o menos rápidamente. La imagen, clásica en el período precedente, de poblaciones que se apagan porque, con el hundimiento de su estructura social y de su cultura, han perdido el gusto de vivir, es definitivamente rechazada. A propósito de Oceanía, I. Hogbin insiste sobre el hecho de que las únicas poblaciones que se han extinguido han sido exterminadas «por las balas o el veneno».[310] Lo que se observa es que estas sociedades desean vivir y que, tanteando, y a partir de materiales de origen diverso, frecuentemente contradictorios entre sí, se reconstruyen una cultura y un sistema de valores; tarea indefinidamente recomenzada, hasta que logren hallar una solución eficaz. Ciertamente, la antropología es ahora menos pesimista y nostálgica.

VII

El deseo de ser útiles es antiguo entre los antropólogos. Ya hemos visto, en el período precedente, de qué modo se desarrolló la preocupación por hacer servir para fines prácticos los resultados de la investigación, y de que modo se enriqueció el conocimiento antropológico gracias a iniciativas gubernamentales, que no solían ser desinteresadas. Las encuestas organizadas directamente en vistas a la aplicación, se han ido haciendo más numerosas, y se han creado instituciones encargadas de dirigirlas. Utilizado de este modo, el antropólogo, cuando no es él mismo el administrador, es el consejero permanente o temporal de los responsables políticos y administrativos. Se le consulta, y él informa. Además, se le pide que formule recomendaciones con fines a la acción, que indique la mejor manera de alcanzar un fin determinado, que prevea los resultados de una decisión en virtud de su conocimiento del pasado y del presente de una socie-

dad. El primer papel es en apariencia fácil de definir, el segundo lo es mucho menos. Muchos antropólogos se preguntarán el significado de trabajos de esta índole y considerarán los problemas que éstos les planteen si quieren seguir siendo hombres de ciencia.

La antropología aplicada está relacionada primeramente con la colonización.[311] El movimiento que hizo pasar del empleo de administradores especializados en antropología al empleo de antropólogos profesionales llamados para consulta, procedía del período anterior y prosigue en la actualidad. El gobierno del Sudán llamó a E. E. Evans-Pritchard y S. F. Nadel, el de Bechuanalandia a I. Schapera, el de Costa de Oro a M. Fortes, y podríamos citar muchos otros ejemplos, sobre todo en el dominio británico. Los investigadores son proporcionados cada vez con mayor frecuencia por organismos destinados a este efecto, primero en las metrópolis, y después en el mismo lugar. El Institut International Africain, creado en 1928, tiene como fin el llegar a «una asociación más estrecha del conocimiento no sólo de la investigación científica sino también de los asuntos prácticos». Al mismo tiempo, el Rhodes-Livingstone Institute, fundado en Rodesia en 1938, se propone, por una parte, el «examinar los efectos del impacto de la civilización europea sobre la sociedad africana», y por otra, estudiar «el problema del establecimiento de relaciones permanentes y satisfactorias entre indígenas y no indígenas».[312] Estas instituciones se orientarían más tarde hacia un programa de trabajo más amplio que el de la antropología aplicada.[313] En Oceanía, el Australian National Research Council, así como diversas instituciones neozelandesas, dedican un lugar preferente a la investigación práctica. En los Estados Unidos, a partir de 1934, el Bureau of Indian Affairs, y otros organismos gubernamentales, han realizado encuestas destinadas a facilitar la solución de los problemas de enseñanza, de conservación de los suelos, etc.[314]

Después de la segunda Guerra Mundial, los organismos y las encuestas de antropología aplicada se hicieron muy numerosos. En Gran Bretaña fue creado el Colonial Social Science Research Council; en Francia empezó a funcionar la Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-mer —menos especializada que la anterior—, después fue creado el Conseil Supérieur des Recherches Sociologiques Outre-mer.

Las encuestas organizadas por ellos o están en su mayor parte ligadas a los programas de desarrollo económico y social elaborados desde 1945 por las metrópolis coloniales, con el fin de prevenir las crisis que amenazasen a los imperialismos tradicionales. También son establecidas instituciones locales, cuyas actividades están orientadas, en proporciones variables, hacia la aplicación: West African Institute for Social and Economic Research en Nigeria, East African Institute for Social Research en Uganda, centros dependientes del Office de la Recherce Scientifique et Technique Outremer, etc. Los organismos más antiguos, como el Institut Français d'Afrique Noire, han creado nuevas plazas para las investigaciones con fines prácticos. En las demás regiones del mundo se prosiguen las actividades citadas en el párrafo anterior; y en América latina se desarrollan nuevas instituciones consagradas a los problemas indios.

En los últimos años, la antropología aplicada se dirige hacia empresas de asistencia técnica en los países en vías de desarrollo. Subsisten por una parte los organismos creados por las antiguas metrópolis coloniales, modificando sus fórmulas de acción, o cambiando de nombre. Y numerosas sociedades de estudios, encargadas de la preparación de programas precisos de desarrollo, utilizan, junto a los de otros especialistas, los servicios de antropólogos; por otra parte las organizaciones internacionales —ONU y las instituciones especializadas: UNESCO, FAO, OMS, etc.— y organizaciones regionales, como la Comisión para la Cooperación Técnica en África, Comisión del Pacífico Sur, etc., acuden con frecuencia a la antropología para la realización de encuestas preliminares en campañas de alfabetización, empresas localizadas de desarrollo económico, y proyectos de mejora sanitaria. En definitiva, se comenta la expansión de investigaciones muy vastas.

De hecho, gran número de antropólogos están enfrascados en trabajos cuyos resultados deben ser utilizados inmediatamente en la decisión y en la acción.[315] Sin embargo, esta situación plantea ciertas dificultades. Se trata en primer lugar de saber de qué modo el investigador puede traducir los resultados de sus investigaciones para poder utilizarlos en la práctica; es raro que una investigación pueda ser conducida de punta a cabo como un diálogo.[316] Con frecuencia, el antropólogo deberá dialogar consigo mismo, como

hombre de ciencia, por una parte, y como responsable del establecimiento de recomendaciones por otra. Si bien existe el peligro de que la encuesta sea falseada, ello no es necesariamente así. E. E. Evans-Pritchard lo señalaba justificando al antropólogo por «convertirse en el abogado de una política, o por ayudar a formular una medida administrativa a la luz del conocimiento antropológico actual». Claro está que los «juicios sobre los que deberá ser hecho implican la puesta en juicio de los valores morales», pero, concluye, lo único criticable «es que un antropólogo deje que su filosofía personal influya sobre sus observaciones, sus deducciones y le imponga sus problemas en el dominio de su propia ciencia».[317] Además, el antropólogo tiene en cierta manera algunas responsabilidades con respecto a las poblaciones que estudia. La discusión de estos diversos puntos ha conducido a un grupo de investigadores americanos a elaborar una deontología de la antropología aplicada.[318] Se ha sugerido que el antropólogo no sólo reconozca sino que reivindique los límites de su papel de informador y consejero. Para I. Schapera, «sus advertencias no deben ser necesariamente escuchadas, puesto que las condiciones de una política pueden exigir que sea seguida una determinada línea, cualquiera que sea el resultado. Sin embargo, solicitando el consejo del antropólogo, las autoridades interesadas podrán, por lo menos, ver claramente cuáles serán las probables consecuencias de su acción.[319] Ni que decir tiene que el antropólogo no está necesariamente de acuerdo con esta «línea» ni con el sistema político-administrativo que la determina. En efecto, una investigación aplicada supone o exige, en diversos grados, que las acepte, que «se comprometa». El papel del antropólogo del gobierno en país colonizado lo revela más claramente. Pero en todos los casos, y de manera diferente según el grado de responsabilidad que le es confiada, y según las propias dimensiones de la tarea que le está encomendada, reconoce, por lo menos implícitamente, lo bien fundado de ciertos presupuestos y de ciertos objetivos. Lo importante es que adquiera conciencia. Más allá de una deontología, lo que deberá desarrollar la antropología aplicada es una crítica de situación.[320]

Conclusión

¿En qué medida ha alcanzado la antropología los fines que implícita o explícitamente [321] se ha fijado? ¿Ha guardado, y podrá guardar su «personalidad» frente a las demás ciencias del hombre? ¿Qué probable o posible porvenir se dibuja ante ella? Éstas son preguntas esenciales a las que no vamos a pretender dar respuesta en el término de esta breve exposición histórica. No obstante, es preciso, si no plantearlas, por lo menos ver cómo pueden ser planteadas. Las observaciones que siguen no tienen otra ambición.

Algunas tendencias generales se afirman de una u otra etapa de esta historia. Sigue siendo fuerte la tentación de elaborar ambiciosas teorías de totalidad, como las que habían marcado los comienzos de la reflexión antropológica; pero, lentamente, son las teorías parciales —cuyos autores no siempre reconocían como tales— y las orientaciones metodológicas, las que las reemplazan. Uno se niega a quemar las etapas: ha progresado la crítica de la investigación antropológica. La mayoría de las teorías globales, una vez abandonadas, sobreviven por algunos de sus aspectos, que no siempre son aquellos a los que sus creadores han concedido importancia primordial. Así, los maestros que han tendido a construir teorías de conjunto, consideradas actualmente como inaceptables, y los que han evitado las generalizaciones prematuras, han contribuido por igual al progreso de la disciplina. La única diferencia es que los primeros, a veces, han acumulado obstáculos para un justo reconocimiento de su contribución. De todas maneras, es necesario cierto tiempo para que un discípulo entusiasta pase a la crítica y a la decantación de la obra de su maestro. La suerte corri-

da por la herencia de B. Malinowski proporciona un buen ejemplo de este hecho: unos la conservan, aun corriendo el riesgo de convertirla en escolástica,[322] otros —la mayoría— sacan provecho rechazando una parte mayor o menor de la herencia.[323] Así, con el tiempo y el desarrollo de nuevas investigaciones, han sido abandonadas ciertas posiciones; pero estas posiciones abandonadas pueden igualmente volver a ser tomadas, puesto que puede dárseles una nueva forma. Además, las ambiciones abandonadas pueden ser recobradas, con mayores precauciones: así, la de descubrir las regularidades del tipo «leyes», o la de formular un verdadero método comparativo.[324] Y tal sugestión, tal intuición de un autor, que pasó inadvertida o que fue rechazada en su época, adquiere finalmente su valor a la luz de nuevas investigaciones o reflexiones.[325] Así. se experimenta, si no la profunda unidad de la disciplina, por lo menos cada una de las corrientes de pensamiento que la componen. Por los movimientos de exceso teórico que integran los fragmentos de conceptualizaciones anteriores, dándoles un significado más amplio y complejo, la evolución de la antropología parece tener el perfil propio de una ciencia. Existen otros signos: lentamente se abandona toda investigación acerca de los primeros orígenes, y se presta mayor atención a las relaciones existentes entre los fenómenos que a sus causas.

La impresión de progreso, realizado en una misma línea, parece imponerse también cuando se considera la profundidad de la investigación concreta, la reinterpretación de las investigaciones anteriores, y el trabajo crítico, que conduce a rechazar o suplir algunos conceptos, v a la recusación de algunos problemas. Así, la visión de las «sociedades tradicionales» se ha ido modificando lentamente. Ha sido repuesta la noción de primitivismo, y, tras haber sido matizada, la de arcaísmo. Han sido revisadas las imágenes de las sociedades simples,[326] y después la de las sociedades perfectamente integradas.[327] Verdaderamente, persisten las características objetivas de las

sociedades tradicionales que han sido evocadas en el capítulo de introducción, pero el contraste entre estas sociedades y las modernas es considerado de manera mucho más flexible por un número creciente de antropólogos. Y, como veremos más adelante, la antropología ha señalado en los treinta últimos años su negativa a ser acantonada en su estudio. Por otra parte, desde el primero de los períodos que hemos distinguido, y sobre todo durante el segundo, fueron criticados y luego rechazados los puntos de vista simplistas: entre otros, los concernientes a la determinación rígida, unilateral, de los hechos socio-culturales mediante los factores raciales o geográficos. Existe, pues, un enriquecimiento que podemos considerar como definitivo de la investigación antropológica, incluso aunque en algunos casos sea más fácil expresarlo de manera negativa. Es indudable el progreso de los conocimientos, tanto en cantidad como en calidad. La realidad es abordada desde los niveles más variados. Si bien el perfeccionamiento de los métodos y técnicas de investigación no puede ser más que aparente en algunos aspectos,[328] en algunos otros es enormemente real. El período reciente es, pues, en conjunto, un período de «consolidación».[329]

Sin embargo —en el momento en que la antropología debe preguntarse acerca de su posible futuro—, no se han planteado todavía todos los obstáculos para la constitución de una ciencia en su madurez. No ha alcanzado una completa coherencia, ni reposa sobre un cuerpo enteramente unificado de conceptos.[330] Como ya hemos visto, la propia realidad socio-cultural impone una multiplicidad de puntos de ataque, pero, en muchos casos, parecen conservar una excesiva autonomía. Sería probablemente beneficioso que cada uno de estos puntos de ataque de la antropología formasen otras tantas especializaciones en el interior de un conjunto que todos los antropólogos definirían de la misma manera. En realidad, se trata de escuelas, y todavía hace poco tiempo tendía a manifestarse el punto de ataque particular que cada una de

ellas presentaba, como la totalidad o el núcleo de la disciplina. La exposición precedente ha sugerido en diversas ocasiones el hecho de que los problemas de conceptualización y terminología no estaban resueltos,[331] ya que una ciencia es, sin duda, y ante todo, un lenguaje homogéneo. Sin embargo, y como constatación más positiva, parece que se suceden las tendencias teóricas, se completan de una tradición nacional a otra o de una escuela a otra, desarrollándose a veces alternativamente; como si, por lo menos periódicamente, se hiciera sentir la necesidad de restablecer un equilibrio entre puntos de vista igualmente necesarios; por ejemplo, entre los puntos de vista sociológico y cultural, sociológico y psicológico, sincrónico y diacrónico, etc. Esto no es un simple juego de palabras: nunca se parte del mismo punto. Existe en ello un signo de salud, y un único inconveniente: al subrayar la importancia de un aspecto momentáneamente desconocido, llega un momento en que una poderosa escuela de investigación bloquea durante un tiempo el desarrollo de tendencias teóricas perfectamente legítimas; pero la eficacia de su aportación exige este precio —otras disciplinas han conocido dificultades de esta misma clase.

Las relaciones entre la antropología y las demás ciencias del hombre han revestido diferentes aspectos según los períodos y países. No debe asombrarnos el que a la antropología le haya costado algunas veces el fijar sus fronteras. Éste sigue siendo uno de sus problemas actuales. El reparto de las tareas entre las diversas ciencias humanas puede cambiar, y cada una de ellas pasa por fases alternas de relativo aislamiento y de amplia apertura. Según la naturaleza de la investigación emprendida, los antropólogos se verán obligados a marchar por su propio camino, o a buscar apoyo en las evoluciones conceptuales derivadas de la psicología, de la sociología, etc. Cada disciplina puede abrir nuevas perspectivas a las demás, a veces más importantes de lo que ella misma sospechaba. En todo caso, los antropólogos han invitado, o

incitado, a los investigadores de otras disciplinas, a emprender el examen de algunos de sus problemas. B. Malinowski, al presentar su experiencia de la sociedad de las Trobiand, pone en duda que sea general la validez de ciertos conceptos psicoanalíticos, entre otros el del complejo de Edipo. Los trabajos de M. K. Opler [332] y de R. Bastide condujeron al desarrollo de una psiquiatría diferencial, culturalmente situada. La reflexión de M. Mauss sobre el «hecho social total» influyó sobre las investigaciones de sociología teórica de G. Gurvitch. Y, al contrario, corrientes de pensamiento nacidas fuera de la antropología la penetran y contribuyen a la evolución de investigaciones particulares. Ya hemos mencionado, en la historia de la antropología americana, la influencia de ciertas psicologías del comportamiento desde 1930, y, con A. Kardiner, la del psicoanálisis algunos años más tarde. Una parte de la generación antropológica francesa de después de 1945 ha recibido la influencia de la sociología de G. Gurvitch. Los ejemplos podrían irse multiplicando. Es constante entre algunos investigadores como C. Lévi-Strauss y, de manera diferente, G. P. Murdock la preocupación por abrir, para la antropología, la mayor diversidad posible de aportaciones conceptuales y metodológicas, próximas o más lejanas.

Si bien el «punto de vista» y el equipo conceptual específico de los antropólogos han sido formados por las investigaciones consagradas a las «sociedades tradicionales», se han realizado numerosas tentativas por ensanchar el campo de la investigación antropológica, así como para aplicar sus métodos y sus técnicas a los diferentes tipos de sociedades. También, gran número de antropólogos han trabajado en terrenos muy opuestos.[333] Primera ampliación de la frontera, la que está ligada al estudio de las «pequeñas comunidades», de las *folk-societies*, según la terminología de R. Redfield [334] —que podríamos traducir por «sociedad tradicional» si el término no hubiese alcanzado entre nosotros un sentido mucho más amplio. Relativamente aislada, de pequeñas dimensiones,

homogénea, dedicando una gran importancia al parentesco y a la religión, técnica y económicamente simple, la *folk-society* se define por oposición con las sociedades urbanas, pero vive en simbiosis con ellas. Los cambios sociales y culturales resultantes tienen efectos menos brutales y extensos en estas «colonias internas»[335] que en situación colonial propiamente dicha, pues al ser en general más lentas, producen menos tensiones e inadaptaciones. Más allá del estudio de las *folk-societies*, y en una línea en definitiva bastante próxima, se ha desarrollado el estudio de las sociedades rurales incluidas en las sociedades industriales modernas.[336] Algunos antropólogos, por ejemplo K. Little,[337] se han consagrado a investigaciones acerca de enclaves raciales, étnicos, religiosos, relativamente homogéneos, situados dentro de sociedades que les son extrañas. Finalmente, la antropología ha abordado el estudio de las ciudades modernas, y, en algunos casos, el de las empresas industriales. Debemos citar aquí el trabajo precursor de R. S. y H. M. Lynd, relativo a *Middletown,* incluso aunque sus resultados no estén a la altura de sus ambiciones.[338] L. Warner y sus colaboradores, por ejemplo en sus análisis del sistema de las clases sociales en *Yankee City,* se han esforzado por combinar el empleo de las técnicas sociológicas y antropológicas; éstas, esencialmente cualitativas, permiten únicamente hacer resaltar los hechos de discontinuidad entre las «subculturas» que coexisten en la ciudad. Tales investigaciones han llegado a ser muy numerosas, en varios países; podemos citar en Francia las de L. Bernot.[339] Al intervenir en nuevos campos, el antropólogo tiende, o bien a recoger los datos que escapan a otro tipo de investigaciones, o bien a aislar los significados de conjunto que a veces olvidan las ciencias sociales particulares. Para R. Firth, el antropólogo «puede ser clasificado como un sociólogo que se especializa en la observación sobre el terreno, directa y a pequeña escala, y conservando, en cuanto a la sociedad y a la cultura, un cuadro conceptual que acentúa la idea de totalidad... Ya sabemos mu-

cho acerca de la macroestructura de nuestras instituciones... Lo que el antropólogo debe proporcionar es un conocimiento más sistemático de su microestructura y de su organización...»[340]

Esto es una invitación a la antropología para que se vuelva a definir, y la exploración de un campo de investigación más amplio no es el único camino que conduce a ello. Ya hemos visto, también, de qué modo la modificación rápida y profunda de su tradicional objeto de estudio imponía a la antropología, aparte de una crítica conceptual que permanece en la línea de su historia, una serie de evoluciones internas que se apartan de ella. Igualmente, el antropólogo es conducido por este camino a «clasificarse como sociólogo».[341] Si bien todavía en la actualidad parece posible una elección entre antropología y sociología, para el análisis de las sociedades vivas, tal vez mañana será necesario que se cree una «ciencia del hombre social»,[342] que se beneficie de aportaciones conceptuales y metodológicas de ambas disciplinas, y se diversifique en especializaciones, por lo menos regionales. Sin duda, de este modo, esta ciencia adquirirá de la sociología el irritante problema de los hiatus entre la actividad teórica y la investigación concreta, pero la antropología, que la ha resuelto de un modo parcial, acudirá en su ayuda en este punto. En su preocupación por ser útil, hallará las mismas dificultades que aquellas de las que los antropólogos han tomado conciencia lentamente;[343] indudablemente, deberá aceptar la modesta concepción del papel de la antropología aplicada a la que algunos se han visto conducidos, y se consolará pensando que la sociocracia, si es que podemos utilizar esta palabra, es tal vez la más peligrosa de las tecnocracias. Se trata de una perspectiva muy hipotética. Queda por preguntarnos cuál es el futuro de una antropología «clásica». A largo plazo, y a pesar de la persistencia a veces notable de los hechos tradicionales, correrá el riesgo de convertirse en explotación indefinidamente renovada de casos descritos una vez, y en reflexión, cada vez menos susceptibles de prue-

ba, sobre una realidad desaparecida. Sin embargo, en gran número de casos puede implicar reconstituciones discutibles, o, si se trata de poblaciones bien conocidas por descripciones anteriores, el estudio de un estado social y cultural que ya no se halla en vigencia. Varios recursos permanecerán abiertos. Podrá convertirse en historia; los datos que ha tratado constituyen un trasfondo indispensable para comprender algunos aspectos de las situaciones actuales;[344] podrá orientarse hacia análisis formales, y, gracias a la enorme cantidad de materiales que ha recogido y analizado, podrá constituir la base de una reflexión de tipo filosófico sobre el hombre y la sociedad.

Así, según parece, equipada únicamente con más conocimientos, organizados de una manera mucho más sólida, volverá al punto de partida. La antropología[345] nació de una crítica de la sociedad, que se expresa con frecuencia de un modo indirecto mediante la utopía, y de una toma de conciencia del relativismo de las culturas.[346] Estos temas han permanecido subyacentes en su historia. El primero casi ha dejado de constituir un tema de discusiones propiamente antropológicas; precisamente, el análisis de la vocación y de la personalidad del antropólogo es lo que hará resaltar su persistencia. El segundo sigue siendo esencial, aunque adquiriendo nuevas formas. La fórmula de R. Linton, «no conoce su propia cultura quien no conoce las demás», está claramente dentro de la línea clásica. Pero, vayamos más allá; en el mundo que esperan prefigurar, las instituciones internacionales, la UNESCO en particular, conceden una capital importancia al conocimiento y al respeto recíproco de las culturas. Lo cual sobreentiende que no es solamente un esfuerzo de información, sino, ante la mirada de la historia reciente, una rehabilitación, una revalorización de culturas que durante algún tiempo fueron juzgadas inferiores. Para alcanzar este fin, se impone una amplia utilización de los trabajos antropológicos. Y, cada vez más, y en la

medida en que los antropólogos no se contentaron con describir las culturas, sino que admiraron sinceramente lo que describían, se hace más evidente la consagración de su obra, y el reconocimiento de su profundo sentido. Sin embargo, ello no deja de plantear algunos problemas. En definitiva, lo que se predica es el respeto a toda cultura, y, por lo tanto, su derecho a sobrevivir. En este mismo sentido se dirigía la recomendación que M. J. Herskovits sometió a la ONU, en 1947. Aparte del carácter ilusorio de frialdad de la historia humana así propuesta, las críticas han visto en este pluralismo absoluto un obstáculo para el advenimiento del mundo de tolerancia y comprensión mutua por la que suspiraba el antropólogo americano. Sabemos igualmente que la preocupación por preservar las culturas, que parecían notas irreemplazables en la gama de la diversidad humana, ha conducido a veces a los antropólogos a defenderlas en contra incluso de aquellos de los que constituían el pasado y, en parte, el presente.[347] El antropólogo ha podido ser sospechoso de doble intención. Y ciertamente puede ser intentado un mejor conocimiento de las demás culturas con intenciones muy distintas: el desinterés, la simpatía, preparan eventualmente un universo de tolerancia, pero también una precisa intención política o estratégica.[348] Así, la toma en consideración del relativismo de las culturas puede revestir múltiples aspectos.

La antropología ha dado a la cultura occidental el acceso a otras fuentes que aquellas de la Antigüedad clásica con las que se contentaba, convirtiendo en posible un humanismo de más amplias resonancias. La comprensión de la riqueza y de la enorme diversidad de la experiencia humana parece ser cada vez más esencial para la formación del hombre moderno, condicionando el desarrollo de su reflexión acerca de sí mismo, que debe rebasar los límites que le impone su tradición cultural particular. Los datos de la antropología le permiten escuchar esta «partitura jamás oída» [349] que constituye toda la historia cultural del hombre, conocer toda cultura de

modo más preciso y completo que los mismos que la viven, le invitan a medir la extensión de las posibilidades humanas. Éste no es solamente uno de los lujos que pueden ofrecer las sociedades modernas, para algunos es también el «suplemento cultural» que proporcionará a algunos la solución a los problemas que les plantea su propia civilización, a la que un juego de dinamismos demasiado vivos divide contra sí misma. Esta necesidad se siente con mayor o menor intensidad y bajo formas diferentes, según los países. Puede ser individualmente, y conducir sólo a reflexiones infinitamente variadas sobre un tema común, o colectivamente. Es significativo, desde este punto de vista, el lugar que ocupa la antropología en la enseñanza, más allá del nivel universitario —por ejemplo en América del Norte. En cierta manera, la enseñanza de la antropología debe llenar un vacío —al igual que la sociología, en algunas instituciones francesas de enseñanza, parece destinada a reemplazar a la filosofía. Más allá de la crítica de una determinada cultura, o de la constatación de sus faltas, se busca ensanchar o consolidar un sistema de valores, indispensable para la definición de todo destino colectivo.

La reflexión acerca de los «valores» ha adquirido, por otra parte, un gran lugar en algunas escuelas antropológicas, en particular en los Estados Unidos, ya que parece ser, para gran número de antropólogos, el punto de llegada o el más allá de su investigación. Se dedican primeramente al estudio *de los* sistemas de valores que constituyen el fundamento de toda sociedad. En lo esencial, es lo que conduce a la consideración de los *patterns* y de las «configuraciones» culturales.[350] Ya han sido mencionados los trabajos de C. Kluckhohn; son comparables a ellos los de F. Kluckhohn sobre las «orientaciones» y los «perfiles» de los valores, de E. Albert sobre los valores «focales» o «fundamentales» de cada cultura, de R. Redfield sobre los valores ligados a las «grandes» y «pequeñas» tradiciones de civilización.[351] A partir de 1950, han sido creados grupos de investigación para responder a

tales preocupaciones, por ejemplo en Harvard y en Chicago, en los que se reúnen a veces antropólogos y filósofos. Sin embargo, subyacente al estudio de los valores, se esboza la investigación de los valores. Si se quiere convertir los datos antropológicos en un alimento cultural para toda sociedad, es necesario dejar atrás el «relativismo cultural», en el sentido que acabamos de evocar hace un instante; esta necesidad la experimentan, a veces, los propios autores que le dedican el significado más positivo. En efecto, la tolerancia frente a los «demás» sistemas de valores no puede extenderse a todos; según la fórmula de R. Redfield, la «neutralidad moral» no puede ser mantenida siempre, sino que, finalmente, será la destructora de la cultura que la practique. Por otra parte, el relativismo cultural extremo reposa en definitiva sobre el postulado de una determinada indentidad profunda de todos los sistemas de valores, a pesar de su diversidad y sus contradicciones aparentes: así, M. J. Herskovits afirma que «determinados valores de la vida humana son reconocidos por todas partes». En verdad, estos elementos comunes son débiles, de carácter demasiado general, o expresan únicamente el hecho de que todos los sistemas de valores cumplen la misma función, cada uno dentro de la sociedad que rige; esta última posición es por ejemplo la de R. Linton.[352] Sin duda, la prudencia de algunos puede desvanecerse a partir de una tal reflexión; pero parece dudoso que pueda servir de base a un sistema de valores, a una moral para uso de todos, que reconciliaría a la humanidad consigo misma, permitiéndole, a partir de la totalidad de su pasada experiencia, definir las normas y caminos de su futuro. Ya se ha intentado establecer una moral sociológica: un fracaso parecido aguarda probablemente a una moral antropológica.

Finalmente, sigue siendo cierto que la antropología puede ser la fuente de una meditación de naturaleza particular acerca del hombre, la sociedad y la historia. Numerosos son los antropólogos que, aparte de sus trabajos científicos, se han dedicado a ello. Han respondido a lo

que podríamos denominar una vocación, que les expresa totalmente,[353] más y mejor que los especialistas de otras ciencias sociales. La participación en la vida de las poblaciones estudiadas es todavía más un deseo que un método, que no siempre se ve satisfecho por completo, y que no siempre es aplicable ni incluso eficaz en todos los casos.[354] El antropólogo conserva el deseo de hacer otra cosa. El desarrollo de la antropología como disciplina científica conduce a poner en duda que esto sea verdaderamente posible. Y, por otra parte, se puede temer que la participación total impida incluso la comunicación de la experiencia adquirida. En todo caso, para muchos investigadores, la antropología ha adquirido la forma de una solución a sus problemas personales; y algunos lo han expresado así. Tal vez sea en el dominio francés en donde los antropólogos, reanudando una tradición humanista, se han expresado en este sentido de modo más abierto. Algunos, mediante una reflexión acerca de la vocación y situación del antropólogo, con resonancias autobiográficas, han demostrado de qué modo se mezclan estrechamente un itinerario científico y uno personal.[355] En el límite, el trabajo antropológico puede aparecer como una terapéutica. Sin duda, más secretamente, el diario de campo, el diario de la comunidad de hombres cuya vida se observa, y en la que uno se esfuerza por participar, tiene un significado comparable al de los textos que acabamos de mencionar.[356] La antropología sigue siendo la menos indiferente de las actividades científicas. Incluso, aunque un antropólogo se acuse, al fin de su carrera, de haberla emprendido por malas razones, como hizo B. Malinowski, siempre es de manera apasionada, y demostrando que, después de todo, se han extraído de ella intensas satisfacciones.

NOTAS

1. *History of Anthropology*, Londres, 1910.
2. Es decir, en el uso corriente, la palabra es todavía muy utilizada para designar un *sector* de la investigación. Incluso la costumbre americana no constituye excepción. El título de la obra de R. H. LOWIE, *The History of Ethnological Theory*, Nueva York, 1937, es muy significativo a este respecto.
3. Y éstos fueron numerosos. A. L. KROEBER y C. KLUCKHOHN (*Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions*, Peabody Museum Papers, 47, I) indican más de 160, aunque, en verdad, muchos de ellos son muy parecidos.
4. Por ejemplo, G. KLEMM, *Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit*, Leipzig, 1843.
5. S. TAX, L. C. EISELEY, I. ROUSE, C. F. VOEGELIN, *An Appraisal of Anthropology Today*, Chicago, 1953.
6. Es decir, incluyendo entre otras la prehistoria y la lingüística como es común en la costumbre americana más corriente, mientras que en Francia están incluidas en la palabra etnología; en Gran Bretaña, A. C. Haddon lo hacía también a finales del siglo XIX, pero la tradicción de este país se aleja de esta posición.
7. Véase *passim*, y Conclusión.
8. Algunos definirán al antropólogo —o al etnólogo— por esta misma posición. Véase P. RIVET, "D'Orbigny ethnólogue", en *Commémoration du voyage d'A. d'Orbigny en Amérique du Sud*, París, 1933. Las discusiones siguen a la orden del día. En todo caso, en gran número de departamentos universitarios y de institutos, la enseñanza comprende todas estas disciplinas.
9. R. H. LOWIE, *op. cit.*
10. M. GRIAULE, *Méthode de l'ethnographie*, París, 1957.
11. Mientras que en Francia se imponía un "imperialismo sociológico"; véase cap. III. Algunas iniciativas, que tienden a definirla como una "ciencia del hombre social", intentan asignarle su lugar *entre* las ciencias humanas (J. GILLIN, *For a Science of Social Man: Convergences in Anthropology, Psychology and Sociology*, Nueva York, 1954).
12. Debemos añadir, finalmente, que gran número de los temas que serán considerados en esta exposición han sido objeto de discusiones comunes a varios aspectos de las ciencias del

hombre. Y, casi siempre, deberemos limitarnos a la contribución de los antropólogos propiamente dichos.

13. J. H. M. Beattie, *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Anthropology*, Londres, 1964.
14. F. Ratzel, *Völkerkunde*, Leipzig, 1894.
15. I. Hogbin, *Social Change*, Londres, 1958.
16. S. F. Nadel, *A Black Byzantium*, Londres, 1942.
17. C. Lévi-Strauss, "The Family", en H. L. Shapiro, *Man. Culture and Society*, Nueva York, 1960.
18. *A Hundred Years of Anthropology*, Londres, 1935.
19. Se trata de una historia de la antropología *lato sensu*.
20. Así, en Francia, M. Griaule y sus discípulos. Véase cap. IV.
21. Ya conocemos la humorada de M. Mead: "Cuando no se está satisfecho de sí mismo, uno se hace psicólogo; cuando no se está satisfecho de su sociedad, uno se hace sociólogo; cuando no se está satisfecho de sí mismo ni de su sociedad, uno se hace antropólogo." En todo caso, la investigación del extrañamiento del cambiar de parecer sigue siendo esencial. Sin embargo, actualmente se está formando una nueva generación de antropólogos, para la cual la acción —sobre el "subdesarrollo"— parece una motivación más importante.
22. Véase las observaciones de R. H. Lowie *(op. cit.)* con respecto a la idea de la evolución, del progresivo desarrollo de la humanidad.
23. A finales del siglo IV de nuestra era.
24. Es suficiente citar como ejemplo el célebre *Périple d'Hannon*, cuyo texto ha dado lugar a una abundante exégesis, entre otros en los trabajos de E. F. Gautier, L. Carcopino, R. Mauny.
25. Jenofonte, *Anábasis;* Menandro, *Histoire des régnes de Justin et de Tibère;* Ibn Batouta, *Voyages*.
26. En el siglo X.
27. Desde el siglo XIV. Véase Ibn Khaldoun, *Les prolégomènes*, trad. fra., París, 1934-1938.
28. Su libro de las *Maravillas del mundo* conocerá un éxito persistente.
29. La *Historia apologética de las Indias*, la *Historia natural y moral de las Indias*, y los *Comentarios verídicos*, de estos tres autores respectivamente, proporcionan a la vez una buena descripción de las culturas precolombinas y un análisis de los efectos de la conquista española.
30. Publicado en Amsterdam en 1686.
31. Publicados en París en 1677.
32. Ya sabemos hasta qué punto, y en este caso más que en los demás, el trabajo de los misioneros, iniciado a partir de 1687, debía conducir al conocimiento preciso y a la admiración de una cultura exótica.
33. En 1642.

34. A partir de 1733.
35. Las publicaciones referentes a ello comienzan en 1771 con *Account of a voyage round the world in H. M. S. Endeavour.*
36. Sus notas serán publicadas después de su muerte, ocurrida en el mismo terreno de trabajo (*Travels in the Interior of Africa,* Londres, 1815).
37. Sus hipótesis tienen indudablemente una influencia sobre los antropólogos de la segunda mitad del siglo XIX. Véase sus *Voyages aux régions équinoxiales du nouveau continent de 1799 a 1804,* París, 1807 y años siguientes.
38. Lo mismo hizo la *Ethnological Society* de Londres, y ello dio lugar más tarde al nacimiento de las famosas *Notes and Queries on Anthropology.*
39. Véase capítulo IV.
40. Reproducida en F. BOAS, *Race, Language and Culture,* Nueva York, 1940.
41. Ya existían algunos precedentes. Véase capítulo I. Pero en conjunto, los datos eran recogidos de un modo ocasional.
42. Nueva York, 1877.
43. Londres, 1871.
44. Debe tenerse en cuenta la situación histórica y de contexto general del pensamiento en esta época, en la que la noción de progreso es central.
45. L. MORGAN, *op. cit.*
46. J. F. MAC LENNAN, *Studies in Ancient History,* Londres, 1886.
47. L. MORGAN, *op. cit.*
48. *The League of the Ho-de-no-saunee or Iroquois,* Nueva York, 1851.
49. L. FISON y A. W. HOWITT, *Kamilaroi and Kurnai,* Melbourne, 1880.
50. E. B. TYLOR, *Anahuac, Or Mexico and the Mexicans,* Londres, 1861.
51. Entre otras cosas publicó una descripción del Congo, de primera mano, con el título *Ein Besuch in San Salvador,* 1859.
52. París, 1928.
53. Trabajos referentes respectivamente a América, la India, Polinesia y Madagascar, el Medio Oriente, África del Nordeste, América del Sur, China y Tibet, América del Norte, Africa central y meridional.
54. Sobre todo, el primero y los últimos, que aportan respectivamente la noción de *mana* y una descripción del totemismo australiano. R. CODRINGTON, *The melanesians, Studies in their Anthropology and Folk-Lore,* Oxford, 1891; B. SPENCER y F. J. GILLEN, *The Northern Tribes of Central Australia,* Londres, 1904. H. CALLAWAY realizó la primera descripción de una religión africana con cierta precisión. *The Religions System of the Amazulu,* Londres, 1884.

55. Véase *Instructions craniologiques et craniométriques de la Société d'Anthropologie de Paris*, París, 1875.
56. P. Topinard, *L'anthropologie*, París, 1876; A. de Quatrefages, *L'espèce humaine*, París, 1877; entre otras obras.
57. París, 1900.
58. Es necesario citar a los investigadores que, procedentes de otros campos, en particular de la historia, influyeron de un modo indirecto en el pensamiento antropológico; por ejemplo, N. Fustel de Coulanges.
59. *Op. cit.*
60. *Op. cit.*
61. L. Morgan se interesó inmediatamente por recoger una enorme documentación comparativa sobre estas terminologías, enviando un detallado cuestionario a los misioneros y militares de los Estados Unidos, y después a los diplomáticos americanos del mundo entero.
62. O más exactamente "punaluene" no siendo la familia "turanida" más que una subcategoría.
63. *The History of Human Marriage*, Londres, 1891; *The Origin and Development of the Moral Ideas*, Londres, 1906-1908.
64. Como H. Spencer.
65. Como F. Galton.
66. En "Journal of the Royal Anthropological Institute", XVIII, 1889. Esta orientación postula, claro está, que la norma es el desarrollo paralelo, a pesar de que E. B. Tylor ha reconocido que no sucede siempre así.
67. Por lo menos es así como se expresará en un lenguaje más tardío.
68. La primera edición, en Londres, es de 1874. En ella puede verse el esfuerzo por hacer figurar todas las preguntas que deben plantearse para la precisa observación de un pueblo "primitivo". Se señala la urgencia de la tarea, puesto que algunos grupos están, o parecen estar, en vías de desaparición. De donde, al mismo tiempo, la insistencia acerca del estudio de las "razas o tribus" "más lejanas y desconocidas". En todo caso, el fin aparece claramente expresado: "permitir a quienes no son antropólogos que puedan proporcionar las informaciones necesarias para el estudio de la antropología del país".
69. *The Golden Bough*, Londres, 1a. ed., 1890; *Totemism*, Londres, 1887; *Totemism and Exogamy*, Londres, 1910.
70. Debe mucho a las ideas de W. Robertson Smith sobre el sacrificio. *Vid. Lectures on the Religion of the Semites*, Londres, 1889.
71. *Der Mensch in der Geschichte*, Leipzig, 1860; *Das Beständige in den Menscherassen, und die Spielweite ihrer Veränderlichkeit*, Berlín, 1868; y otras muchas publicaciones.

72. Leipzig, 1894; Stuttgart, 1899.
73. Por otra parte, muchos investigadores de esta época, negándose en parte a sí mismos, los han sobrepasado. La breve presentación de obras que acabamos de realizar nos lo muestra en diversas ocasiones.
74. Y también, en cierta manera, por los trabajos de los no evolucionistas.
75. F. Boas era de origen alemán y las conocía bien.
76. Véase también la nota relativa a las *Notes and Queries on Anthropology*.
77. A. LANG, *The Making of Religion*, Londres, 1898; R. R. MARETT, *The Threshold of Religion*, Londres, 1909.
78. Todo esto está ligado por otra parte, como sucede con la mayoría de los investigadores de la época, a la idea de que la religión, que se basa en la ilusión, se refiere a una cierta fase de la evolución humana, y que la mentalidad religiosa está en trance de ser reemplazada por la mentalidad científica.
79. *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen*, Leipzig, 1931-1935.
80. *The Science of Culture*, Nueva York, 1949.
81. *What Happened in History*, Nueva York, 1946.
82. *The Story of Man*, Nueva York, 1954.
83. *The Tree of Culture*, Nueva York, 1955.
84. Según la fórmula de M. J. HERSKOVITS, *Man and his Works; The Science of Cultural Anthropology*, Nueva York, 1949.
85. Esta expedición puede ser comparada a la que, entre 1931 y 1933, condujo M. Griaule y su equipo de investigadores desde Dakar a Djibuti, y fueron deducidas las mismas consecuencias. Ello permite llegar a medir el retraso de la antropología francesa.
86. *The Baganda*, Londres, 1911.
87. *Melanesians of the South-East Solomon Islands*, Londres, 1927.
88. *Anthropology in Action*, Londres, 1935.
89. *La découverte du droit indonésien*, París, 1933.
90. C. K. MEEK, *A Sudanese Kingdom*, Londres, 1931; H. JOHNSTON, *The Uganda Protectorate*, Londres, 1902-1904; N. THOMAS, *Anthropological Report on the Edo-speaking Peoples of Nigeria*, Londres, 1910; P. A. TALBOT, *Peoples of Southern Nigeria*, Londres, 1926; R. S. RATTRAY, *Ashanti*, Oxford, 1923.
91. Es suficiente citar a S. F. Nadel, M. Fortes, M. Read, I. Schapera, A. Richards, investigadores suministrados por el Instituto Internacional Africano. Todas estas evoluciones no pueden ser comprendidas más que haciendo referencia a la doctrina colonial británica del *Indirect Rule*, que exigía un conocimiento de las instituciones tradicionales.
92. Citado por F. M. KEESING, "Applied Anthropology in Colonial

Administration", en R. LINTON, *The Science of Main in the World Crisis*, Nueva York, 1945.

93. M. DELEFOSSE, *Haut Sénégal-Niger*, París, 1912; L. DESPLAGNES, *Le plateau central nigérien*, París, 1907; H. LABAURET, *Les tribus du rameau Lobi*, París, 1931.
94. D. Livingstone, H. Callaway, R. Codrington, etc.
95. H. JUNOD, *The Life of a South African Tribe*, Londres, 1927.
96. P. RADIN. *Crashing Thunder*, Nueva York, 1927; T. MICHELSON, *The Autobiography of a Fox Indian Woman*, Bureau of American Ethnology, Annual Report, XL, 1925.
97. *Historical Approach in Anthropology*, in "Anthropology Today", Chicago, 1953.
98. Aparte de *Race, Language and Culture* citado anteriormente, podemos mencionar: *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*, American Museum of Natural History, 1901; *The Mind of Primitive Man*, Nueva York, 1911; *Primitive Art*, Oslo, 1927; *The Religion of the Kwakiutl Indians*, Nueva York, 1930; y bajo su dirección, *General Anthropology*, Nueva York, 1938.
99. *Man and Culture*, Nueva York, 1923.
100. Pero esta fórmula será discutida más tarde.
101. *The American Indian*, Nueva York, 1920; *The Relation of Nature to Man in Aboriginal America*, Nueva York, 1926.
102. *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley, 1939.
103. M. J. HERSKOVITS, *The Culture Areas of Africa*, "Africa", III, 1930; W. D. HAMBLY, *Source Book for African Anthropology*, Chicago, 1937.
104. *Towards Understanding Germany*, Chicago, 1954.
105. *Anthropology*, Nueva York, 1923.
106. *The Building of Cultures*, Nueva York, 1928.
107. Museo Americano de Historia Natural, Nueva York, 1921.
108. *Influence of the Horse in the Development of Plains Culture*, "American Anthropology", XVI, 1914.
109. J. MOONEY, *The Ghost Dance Religion*, Bureau of American Ethnology, Annual Report, XIV, 1896; A. LESSER, *The Pawnee Ghost Dance Hand Game, a Study of Cultural Change*, Nueva York, 1933.
110. *A. Sketch of the Peyote Cult of the Winnebago*, "Journal of Religious Psychology", III, 1914.
111. Véase la serie de las "University of California Publication in American Archaeology and Ethnology".
112. Véase en la serie de publicaciones indicadas en la nota precedente, A. L. KROEBER y H. E. DRIVER, *Quantitative Expression of Cultural Relationships*, XXXI, 1932.
113. F. ESSENE, *Culture Elements Distribution: XXI. Round Valley*, "Anthropological Records", VIII, 1942; y de A. L. Kroeber y H. E. Driver, el texto citado en la nota 112.

114. *Op. cit.*
115. Véase A. L. Kroeber, *Anthropology*, 1948.
116. *Primitive Art*, Oslo, 1927.
117. *An Introduction to Cultural Anthropology*, Nueva York, 1940.
118. A. L. Kroeber y J. Richardson, *Three Centuries of Women's Dress Fashions*, Nueva York, 1940.
119. *History, Psychology and Culture*, Nueva York, 1933.
120. B. Malinowski, "Culture", en *Encyclopaedia of Social Sciences*, 1931.
121. Véase A. L. Kroeber, *The Superorganic*, "The American Antropologist", XIX, 1917. Claro está que para un buen número de problemas restringidos se puede actuar *como* si la cultura tuviese una existencia propia: tal elemento puede ser seguido en el tiempo y en el espacio. Es necesario recordar de nuevo que, en el dominio norteamericano, teniendo en cuenta sus caracteres propios, y también lo que en aquél es definitivamente imposible de aprehender, esta posición es, tal vez, más aceptable que en otros.
122. G. Montandon, *L'ologenèse culturelle. Traité d'ethnologie culturelle*, París, 1934.
123. Véase la síntesis de sus trabajos sobre los yoruba, aparecida en francés con el título *Mythologie de l'Atlantide*, París, 1949.
124. P. Schebesta, *Bambuti: die Zwerge vom Kongo*, Leipzig, 1924.
125. W. Schmidt y W. Koppers, *Völker und Kulturen*, Regensburg, 1924; F. Graebner, *Die Ursprung der Africanische Kulturen*, Berlín, 1898, y *Kulturgeschichte Afrika*, Zurich, 1933.
126. H. Baumann y D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, París, 1948.
127. A pesar de que se trata ante todo de un lingüista, debemos añadir aquí el nombre de D. Westermann, por sus trabajos sobre los shilluk de África oriental y los ewe de África occidental.
128. W. J. Perry, *The Children of the Sun*, Londres, 1923.
129. G. E. Smith, *The Migrations of Early Culture*, Manchester, 1915.
130. Como el de la difusión del totemismo, como indica G. Moutandon; el de los obstáculos de una cronología demasiado corta para una interpretación sólida del desarrollo cultural de la América precolombina, como señala R. H. Lowie.
131. *The Study of Man*, Londres, 1898.
132. *The Decorative Art of British New-Guinea*, Dublín, 1894; *Evolution in Art*, Londres, 1895.
133. Véase *Anthropology and Psychology*, "Journal of the Royal Anthropological Institute", 1924.
134. *The Toda*. Londres, 1906; *The History of Melanesian Society*, Cambridge, 1914; *Essays on the Depopulation of Melanesia*

(obra colectiva bajo la dirección de W. H. R. RIVERS), Cambridge, 1922; *A Genealogical Method of Collecting Social and Vital Statistics*, "Journal of the Royal Anthropological Institute", 1900; *Conflict and Dream*, Cambridge, 1923.

135. Véase la atención dedicada a las concepciones de E. Durkheim, por la antropología americana después de 1930.

136. Podemos citar, entre otros, a M. Delafosse; tal orientación volverá a ser reemprendida, con perspectivas más amplias, después de la segunda Guerra Mundial: los trabajos de H. Deschamps son esenciales aquí.

137. De ahí la importancia del ensayo con resonancias antropológicas y sociológicas. Un buen ejemplo es el proporcionado por la obra de R. Caillois.

138. Véase para una relación de los hechos, P. MERCIER, *Les tâches de la sociologie*, Dakar, 1951.

139. En contrapartida, el lazo con los otros sectores de la antropología *lato sensu*, en particular la antropología física, no se mantenía más que por un pequeño número de investigadores, por ejemplo P. Rivet. El Institut d'Ethnologie de París, creado en 1927, le dedicará, sin embargo, una gran importancia.

140. *Les règles de la méthode sociologique*, París, 1894; *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1912, etc.

141. *Les lois de l'imitation*, París, 1895; *Etudes de psychologie sociale*, París, 1898, etc.

142. Véase por ejemplo el análisis, por C. LÉVI-STRAUSS, de la noción de "función" en "E. Durkheim: La sociología francesa", en G. GURVITCH y W. E. MOORE, *La sociologie aux XXe. siècle*, vol. II, París, 1947.

143. *La mentalité primitive*, París, 1922, *L'âme primitive*, París, 1927; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, París, 1931; *La mythologie primitive*, París, 1935; *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, París, 1949.

144. Las críticas de la obra de L. Lévy-Bruhl han recaído principalmente sobre este punto, colocándose en particular al nivel de la vida técnica y económica; véase O. LEROY, *Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive*, París, 1925.

145. *Manuel d'ethnographie*, París, 1947.

146. Introducción de C. LÉVI-STRAUSS a M. MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, París, 1950, 3a. ed., 1966. Los textos de M. Mauss mencionados en los párrafos siguientes han sido publicados en esta antología de sus obras. En esta colección aparecerá un estudio de la "sociología de Marcel Mauss" debida a J. Cazeneuve.

147. *La Polygynie sororale*, París, 1920; *La religion des Chinois*, París, 1922; *Danses et légendes de la Chine ancienne*, París, 1926, etc.

148. A. Demangeon, L. Febvre, M. Bloch, etc.
149. El estudio de las constantes que manifiestan los trabajos antropológicos de un período determinado ha sido abordado por C. Kluckhohn, que examina la composición de las monografías desde este punto de vista: *Universal Categories of Culture*, en "Anthropology Today", Chicago, 1953.
150. F. Boas, *Primitive Art*, Oslo, 1927; A. L. Kroeber, *Art, Primitive*, en *Enclyclopaedia of Social Sciences*, 1931.
151. *L'art néo-calédonien*, París, 1926; *L'art primitif*, París, 1930.
152. El célebre arte de Ifé, en Nigeria occidental.
153. Para tener una idea de las dimensiones de la tarea cumplida, podemos dirigirnos a las bibliografías presentadas por G. Montandon, *op. cit.*
154. En particular A. Leroi-Gourhan; véase cap. IV.
155. *Ifugao Economics*, en "University of California Publications in American Archaeology and Ethnology", 1922.
156. La ciencia económica ha elaborado sus conceptos a partir de realidades occidentales; los hechos económicos son, en las sociedades tradicionales, mucho más difícilmente separables del conjunto de la vida socio-cultural, etc.
157. R. Firth, *Elements of Social Organization*, Londres, 1951.
158. *Primitive Society*, Nueva York, 1920; *Social Organization*, Nueva York, 1948.
159. W. H. R. Rivers, *Social Organization*, Londres, 1924.
160. La prohibición del incesto, *L'Année sociologique*, 1899.
161. *Primitive Society*, Nueva York, 1920.
162. *The Origin of the State*, Nueva York, 1927.
163. *Der Ursprung der Gottesidee*, Munster, 1912.
164. *Primitive Man as a Philosopher*, Nueva York, 1927; *Primitive Religion: Its Nature and Origin*, Nueva York, 1937.
165. *Primitive Religion*, Nueva York, 1934.
166. B. Malinowski, *Magic, Science and Religion*, en J. Needham, *Science Religion and Realty*, Londres, 1925.
167. F. E. Williams, *Orokaiva Magic*, Londres, 1928.
168. A. Van Gennep, *Les rites de passage*, París, 1909.
169. A pesar de que los primeros trabajos de M. Mead son de 1927. Véase cap. IV.
170. S. Freud, *Totem et tabou*, París, 1920.
171. *L'état actuel du problème totémique*, París, 1920; *Tabou et totémisme à Madagascar*, París, 1904.
172. Véase R. Firth, *We the Tikopia*, Londres, 1936.
173. Sin embargo, por razones lingüísticas entre otras, los trabajos efectuados en algunos países son mal conocidos fuera de sus fronteras. La ausencia, en esta exposición, de la antropología soviética, únicamente pone de manifiesto que todavía es poco conocida en Francia, y que hasta estos últimos años ha permanecido separada de los antropólogos occidentales.

174. Véase la crítica que hace R. LOWIE del "provincialismo" antropológico de B. Malinowiski en *The History of Ethnological Theory*, Nueva York, 1937.
175. R. FIRTH, *Human Types. An Introduction to Social Anthropology*, Nueva York, 1958. Y véase la Conclusión.
176. La crítica más dura es la de C. LÉVI-STRAUSS, *La sociologie française*, en G. GURVITCH y W. E. MOORE, *op. cit.*
177. Según la fórmula de G. Gurvitch.
178. *The Structure of Unilineal Descent Groups*, "The American Anthropologist", 1953.
179. R. FIRTH, *Elements of Social Organization*, Londres, 1951; S. F. NADEL, *The Foundations of Social Anthropology*, Glencoe, I ll., 1953.
180. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Social Anthropology*, Londres, 1951.
181. No vamos a citar aquí, en una producción tan abundante, más que a M. J. HERSKOVITS, *Man and his works*, Nueva York, 1948, y a F. M. KEESING, *Cultural Anthropology. The Science of Custom*, Nueva York, 1958.
182. Por ejemplo C. KLUCKHOHN, *Mirror for Man. The Relation of Anthropology to Modern Life*, Nueva York, 1949.
183. R. H. LOWIE, *The History of Ethnological Theory*, Nueva York, 1937.
184. *Coral Gardens and their Magic*, Londres, 1935.
185. Artículo "Cultura", en *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 1931.
186. La noción de "necesidad derivada". "Culturalmente determinada", será vuelta a tomar en distinto sentido por varios antropólogos y sociólogos del período reciente. Destacando entonces de la teoría aquí evocada.
187. *A. Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Londres, 1944.
188. "Field Work Methods in Social Anthropology", en F. C. BARTLETT, M. GINSBERG, E. J. LINDGREN, R. H. THOULESS, *The Study of Society*, Londres, 1939.
189. *Political Systems of Highland Burma*, Londres, 1954; *Rethinking Anthropology*, Londres, 1959.
190. R. H. Lowie, en su exposición histórica, lo coloca en el capítulo consagrado a la sociología francesa.
191. Su influencia aparece claramente en R. Redfield, F. Eggan, etcétera.
192. C. W. HART, "Cultural Anthropology and Sociology", en H. BECKER y A. BOSKOFF, *Modern Sociological Theory*, Nueva York, 1957.
193. Ya presentando lo cultural como más amplio que lo social, puesto que sólo él incluye las dimensiones de tiempo y espacio; o al contrario, notando que si bien una cultura no puede existir sin sociedad, existen hechos sociales extraculturales, porque no son formales, ni institucionalizados.

194. A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, 1952.
195. C. LÉVI-STRAUSS, *Social Structure*, en "Anthropology Today", Chicago, 1953.
196. *The Mother's Brother in South Africa*, "South African Journal of Science", 1924.
197. Cuya publicación ha dirigido junto con D. FORDE, Londres, 1948.
198. Introducción a E. E. EVANS-PRITCHARD y M. FORTES, *African Political Systems*, Londres, 1940.
199. En el Brasil; véase *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, París, 1948.
200. Coloca la antropología entre las ciencias sociales y los problemas planteados por su enseñanza, en *Sociologie, psychologie sociale et anthropologie*, UNESCO, 1954.
201. Lo que es un postulado comparable al del evolucionismo. Véase G. BALANDIER, *Sociologie, ethnologie et ethnographie*, en G. GURVITCH, *Traité de sociologie*, vol. I, París, 1958.
202. En el sentido matemático de la palabra.
203. *Les structures élémentaires de la parenté*, París, 1949.
204. *Le totémisme aujourd'hui*, París, 1962; *La pensée sauvage*, París, 1962.
205. "Cuando la estructura de un cierto tipo de fenómenos no está a una gran profundidad, es muy probable que exista el modelo en la conciencia colectiva."
206. Pero recuerda que sus teorías no están "forzosamente más próximas a la realidad"; reprochando a E. Durkheim y a M. Mauss el haberlas creído, pudiendo aplicarse también este reproche a M. Griaule. *Vid. infra.*
207. *Mythologiques: le cru et le cuit*, París, 1964.
208. Encontramos aquí algunas resonancias de la obra de G. Dumézil sobre las mitologías indoeuropeas.
209. Volveremos a encontrar este tema bajo otra forma, en M. Griaule y sus discípulos. *Vid. infra.*
210. En *Le cru et le cuit*, está indicado que los pueblos retenidos tienen entre sí "lazos de orden histórico o geográfico".
211. De las sociedades totémicas a las de castas· Véase, *La pensée sauvage*, París, 1962.
212. G. BALANDIER, *op. cit.*
213. L. de HEUSCH, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruselas, 1958.
214. E. SAPIR, *Language*, Nueva York, 1921; "The Inconscious Patterning of Behavior in Society", en E. DUMMER, *The Inconscious*, Nueva York, 1927; Comunicación en *Encyclopaedia of Social Sciences*, 1931.
215. E. SAPIR, *Cultural Anthropology and Psychiatry*, "Journal of Abnormal and Social Psychology", 1932.
216. La palabra no está traducida, pues ha dado lugar a dema-

siadas traducciones desafortunadas. R. BENEDICT, *Configurations of Culture in North America*, "The American Anthropologist", 1932; *Patterns of Culture*, Nueva York, 1934.
217. *Coming of Age in Samoa*, Nueva York, 1927.
218. M. MEAD, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Nueva York, 1935; *Male and Female, A. Study of the Sexes in a Changing World*, Nueva York, 1949.
219. C. DU BOIS, *The People of Alor*, Mineápolis, 1944.
220. Véase, sin embargo, A. J. HALLOWEL, *The Rorschach Technique in the Study of Personality and Culture*, "The American Anthropologist", 1945.
221. *The Study of Man*, Nueva York, 1936; *The Cultural Background of Personality*, Nueva York, 1945.
222. *The Individual and his Society*, Nueva York, 1939; *The Psychological Frontiers of Society*, Nueva York, 1945.
223. *Personality in Nature, Society and Culture*, Nueva York, 1948.
224. "Patterning as exemplified in Navaho Culture", en L. SPIER, *Language, Culture and Personality*, Menasha, 1941.
225. "The Philosophy of the Navaho Indians", en F. S. NORTHROP, *Ideological Differences and World Order*, New Haven, 1949.
226. "Toward a Comparison of Value-Emphases in Different Cultures", en L. D. WHITE, *The State of the Social Sciences*, Chicago, 1956.
227. También es necesario mencionar la influencia, aunque menor, ejercida sobre algunos antropólogos americanos por una escuela de psicología del comportamiento, la de Yale, en la que la teoría está construida en torno a la noción de *learning*, y, en definitiva, de "socialización" y de "culturación", si es que puede permitirse este neologismo. Desde este punto de vista, la obra más significativa es la de J. WHITING, *Becoming a Kwoma*, New Haven, 1941. Pero sin duda otros antropólogos, como G. P. Murdock, han recibido también esta influencia.
228. Véase P. MERCIER, *Les tâches de la sociologie*, Dakar, 1951.
229. De donde una sensible aproximación hacia la sociología.
230. E. R. LEACH, *Political Systems of Highland Burma*, Londres, 1954.
231. *Le traitement des données ethnographiques dans l'anthropologie française*. Comunicación al Congreso Mundial de Sociología, Stresa, 1959.
232. Nos referimos a su *Introduction a l'anthropologie politique*, a aparecer en esta misma colección.
233. *The Use of Ethographical Data in Social Anthropological Analysis in Britain*, comunicación al Congreso mundial de Sociología; Stresa, 1959.
234. J. BERQUE, *Structures sociales du Haut-Atlas*, París, 1955.
235. G. y M. WILSON, *The Analysis of Social Change*, Cambridge, 1945.

236. *Society as a Composite of Conflicting Value Systems*, Comunicación al Congreso Mundial de Sociología, Stresa, 1959.
237. M. GLUCKMAN, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, 1960.
238. El cambio social y la interpretación de los hechos de conflicto, *Cahiers internationaux de Sociologie*, 1959.
239. G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, París, 1955, segunda edición revisada y aumentada, 1963.
240. *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, "Bantu Studies", 1940.
241. Claro está que en la historia ha podido y podrá haber otros desafíos, en otras situaciones globales. En gran número de casos, por ejemplo, en África, el aspecto "tradicional" de las sociedades representa de hecho la "respuesta" a "desafíos" relativamente recientes.
242. R. BASTIDE, *La causalité interne et la causalité externe dans l'explication sociologique*, "Cahiers internationaux de Sociologie", 1956.
243. M. J. HERSKOVITS et W. BASCOM, dir, *Continuity and Change in African Cultures*, Chicago, 1958.
244. Véase M. J. HERSKOVITS, *Acculturation*, Nueva York, 1938.
245. R. L. BEALS, *Acculturation*, en "Anthropology Today", Chicago, 1953.
246. B. MALINOWSKI, *The Anthropology of Chaging African Cultures*, "Mémorandum XV" de l'Institut international africain, 1938; *Dynamics of Culture Change*, New Haven, 1954; M. J. HERSKOVITS, *Man and his Works*, Nueva York, 1948.
247. M. J. HERSKOVITS, *ibid;* es necesario advertir que este autor propone dedicar mayor atención a los contactos existentes entre grupos "indígenas" diferentes de la que habitualmente se les dedica.
248. R. FIRTH, *Elements of Social Organization*, Londres, 1951; S. OTTENBERG, *Ibo Receptivity to Change*, en J. HERSKOVITS y W. BASCOM, *op. cit.*
249. *Cultural Dynamics and Administration*, "7th. Pacific Science Congress", 1953.
250. Véase M. J. HERSKOVITH, *The Process of Culture Change*, y R. LINTON, "Present World Conditions in Cultural Perspectives", en R. LINTON, dir., *The Science of Man in the World Crisis*, Nueva York, 1945.
251. *Culture Change: an Analysis and Bibliography of Anthropological Sources to 1952*, Stanford, 1953.
252. *Milieu et techinique*, París, 1945.
253. H. G. BARNETT, *Innovation, The Basis of Cultural Change*, Nueva York, 1953; R. LINTON, dir., *Acculturation in Seven American Tribes*, Nueva York, 1940.
254. *Hopi Domains, A. Lexical Approach to the Problems of Selection*, "Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics", 1957.

255. *Universal Categories of Culture*, en "Anthropology Today", Chicago, 1953. Aquí se plantea el problema de la creación de categorías y términos científicos independientes. La antropología no lo ha resuelto. Véase las reflexiones de C. LÉVI-STRAUSS, *Social Structure, ibid.*
256. G. P. MURDOCK, "The Common Denominator of Cultures", en R. LINTON, *The Science of Man in the World Crisis*, Nueva York, 1945; G. P. MURDOCK, dir., *Outline of Culture Materials*, New Haven, 1950.
257. *South American Culture Areas*, "Southwestern Journal of Anthropology", 1951; *Africa*, Nueva York, 1959; *Social Structure*, Nueva York, 1949; y también C. S. FORD, *A. Comparative Study of Reproduction*, Yale Publications in Anthropology, 1945.
258. La expresión «reflejo de "grupo étnico"», es de A. Leroi-Gourhan. Un ejemplo de tal descripción: P. H. BUCK, *Samoan Material Culture*, Museo Bishop, 1930. En este aspecto, la recolección de datos parciales puede ser hecha todavía por no profesionales; véase, por ejemplo, las numerosas descripciones proporcionadas por los corresponsales de las *Notes africaines*. Instituto Francés de África Negra, Dakar.
259. Por ejemplo, R. L. BEALS y H. HOIJER, *An Introduction to Anthropology*, Nueva York, 1953.
260. *Man the Tool-Maker*, Londres, 1950.
261. *L'homme et la matière*, París, 1943; *Milieu et techniques*, París, 1945.
262. *Acculturation in Seven American Tribes*, Nueva York, 1940.
263. D. FORCE, *Habitat, Economy and Society*, Londres, 1934; A. RICHARDS, *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, Londres, 1949; R. REDFIELD, *The Primitive World and its Transformations*, Ithaca, N. Y., 1953.
264. R. FIRTH, *Art and Life in New Guinea*, Londres, 1936; *Elements of Social Organization*, Londres, 1951; R. H. LOWIE, *An Introduction to Cultural Anthropology*, Nueva York, 1940.
265. R. BUNZEL, *Art*, en F. BOAS, *General Anthropology*, Nueva York, 1938; E. D. CHAPPLE y C. COON, *Principles of Anthropology*, Nueva York, 1942; R. FIRTH, *Elements of Social Organization*, Londres, 1951.
266. B. MALINOWSKI, *Culture*, en *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 1931; R. BATESON, *A Theory of Play and Fantasy*, "Psychiatric Research Reports", 1954; J. HUIZINGA, *Homo lundes*, París, 1948.
267. *Man and his Works*, Nueva York, 1948.
268. La musicología representa un dominio de investigación más especializado, ilustrado, por ejemplo, por C. Herzog y B. Nettl en los Estados Unidos, por A. Schaeffner y G. Rouget en Francia. El estudio de la creación literaria es abordado

por los lingüistas, pero también por los antropólogos propiamente dichos, para los que la literatura oral es una preciosa fuente de informaciones, en particular sobre los valores de una determinada cultura. También es materia privilegiada de análisis para los etnohistoriadores, como nos lo demuestra, por ejemplo, la obra de J. Vansina. Todo ese aspecto de estudio no puede ser aquí más que mencionado.

269. Algunos lo hacen todavía. Véase L. ADAM, *Primitive Art*, Londres, 1954.

270. R. FIRTH, *Art and Life in New Guinea*, Londres, 1936; M. GRIAULE, *Arts de l'Afrique noire*, París, 1947; M. LEENHARDT, *Arts de l'Océanie*, París, 1947.

271. Pero esto es cierto sobre todo en el nivel de las artes plásticas, mucho menos en el nivel de la literatura oral, del teatro, etc.

272. "L'art des Yoruba", en *L'art nègre*, "Présence Africaine", 1951.

273. R. THURNWALD, *L'économie primitive*, París, 1937; M. J. HERSKOVITS, *Economic Anthropology*, Nueva York, 1952; R. FIRTH, *Elements of Social Organization*, Londres, 1951; *Human Types, An Introduction to Social Anthropology*, Nueva York, 1958.

274. E. BEAGLEHOLE, *Notes on Hopi Economic Life*, Yale University Publications in Anthropology, 1937; S. TAX, *Penny Capitalism: a Guatemala Indian Economy*, Washington, 1953; C. WAGLEY, *Economics of a Guatemalan Village*, "American Anthropological Association Memoirs", 1941; A. RICHARDS, *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, Londres, 1949; R. FIRTH, *Primitive Polynesian Economy*, Londres, 1940, *Malay Fishermen, Their Peasant Economy*, Londres, 1946; D. G. OLIVER, *A Solomon Island Society*, Cambridge, Mass., 1955.

275. M. MEAD, dir., *Cooperation and Competition among Primitive Poeples*, Nueva York, 1937.

276. I. HOGBIN, *Experiments in Civilization*, Londres, 1939; S. F. NADEL, *A Black Byzantium*, Londres, 1942; podrían ser citados muchos otros ejemplos.

277. Claro está que todas las monografías dedican un amplio espacio a los hechos de parentesco; sobre todo los antropólogos británicos han realizado un gran número de análisis extraordinariamente precisos de los sistemas de parentesco, de los que no vamos a poder citar más que algunos: R. FIRTH, *We, the Tikopia*, Londres, 1936; E. E. EVANS PRITCHARD, *The Nuer*, Londres, 1940; *Kinship and Marriage among the Nuer*, Londres, 1951; M. FORTES, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Londres, 1945; *The Web of Kinship among the Tallensi*, Londres, 1949; J. CLYDE MITCHELL, *The Yao Village*, Manchester, 1956; D. FORDE, *Yakö*

Studies, Londres, 1964; J. VAN VELSEN, *The Politics of Kinship*, Londres, 1964, etc. Los trabajos franceses consagrados directamente a este tema son más raros; refiriéndonos a algunas monografías en las que ello aparece, citaremos a: D. PAULME, *Organisation sociale des Dogon*, París, 1936; M. DUPIRE, *Peuls nomades*, París, 1964.

278. R. FIRTH, *We, the Tikopia*, Londres, 1936.

279. A. R. RADCLIFFE-BROWN y D. FORDE, dir., *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, 1948; C. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, París, 1949; G. P. MURDOCK, *Social Structure*, Nueva York, 1949.

280. M. J. HERSKOVITS, *Dahomey, An Ancient West African Kingdom*, Nueva York, 1938; E. E. EVANS-PRITCHARD, *Kinship and Marriage among the Nuer*, Londres, 1951.

281. A. PHILLIPS, dir., *An African Survey of Marriage and Family Life*, Londres, 1955.

282. M. FORTES, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Londres, 1945.

283. *Ibid.*, y E. E. EVANS-PRITCHARD, *The Nuer*, Londres, 1940.

284. W. BASCON, *The Sociological Role of the Yoruba Cult Group*, "American Anthropological Association Memoirs", 1944.

285. M. WILSON, *Good Company*, Londres, 1954.

286. P. KABERRY, *Aboriginal Woman Sacred and Profane*, Londres, 1939; *Women of the Grassfields*, Londres, 1952; D. PAULME, dir., *Femmes d'Afrique noire*, París, 1960.

287. Las investigaciones relativas al derecho tradicional no serán mencionadas más que de paso. Ya hemos visto en el capítulo anterior que éstas se habían desarrollado sobre todo en función de preocupaciones prácticas; esta tendencia se prolonga en el período reciente; en conjunto, son los juristas más que los antropólogos, quienes se consagran a este tipo de estudios. Sin embargo, es necesario citar los trabajos de I. HOGBIN, *Law and Order in Polynesia*, Londres, 1934; I. SCHAPERA, *Handbook of Tswana Law and Custom*, Oxford, 1938; *The Judicial Process among the Barotse*, Manchester, 1955; P. BOHANNAN, *Justice and Judgement among the Tiv*, Londres, 1957, etc.

288. E. E. EVANS-PRITCHARD, *The Nuer*, Londres, 1940; M. FORTES, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Londres, 1945; H. KUPER, *An african Aristocracy: Rank among the Swazi*, Londres, 1947; J.-J. MAQUET, *Le système des relations sociales dans le Ruanda ancien*, Tervuren, 1954; S. F. NADEL, *A. Black Byzantium*, Londres, 1942; A. SOUTHALL, *Alur Society*, Londres, 1953; E. R. LEACH, *Political Systems of Highland Burma*, Londres, 1954; D. G. OLIVER, *A Solomon Island Society*, Cambridge, Mass., 1955; etc.

289. E. E. EVANS-PRITCHARD y M. FORTES, *African Political Systems*, Londres, 1940; J. MIDDLETON y D. TAIT, *Tribes without Rulers:*

Studies in African Segmentary Systems, Londres, 1958; A. SOUTHALL, *op. cit.*

290. Trabajos de M. Fortes, S. F. Nadel, A. Southall, etc.

291. *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, París, 1948.

292. M. GRIAULE, *Masques Dogons*, París, 1938; *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemmeli*, París, 1948; M. Griaule emprendió junto con G. Dieterlem la elaboración de un resumen del pensamiento dogon, *Le renard pâle*, cuyo primer tomo fue publicado en 1965.

293. G. DIETERLEN, *Essai sur la religion Bambara*, París, 1951; D. ZAHAN, *Sociétés d'initiation Bambara: le n'domo, le koré*, París, 1960.

294. No vamos a citar más que algunos de estos trabajos que se han multiplicado: R. FORTUNE, *Manus Religion*, Filadelfia, 1935; R. WILLIAMSON, *Religion and Social Organization in Central Polynesia*, Cambridge, 1937; R. F. BARTON, *The Religion of the Ifugao*, "American Anthropological Association Memoirs", 1946; M. N. SRINIVAS, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford, 1952; D. FORDE, dir., *African Worlds*, Londres, 1954; E. E. EVANS-PRITCHARD, *Nuer Religion*, Oxford, 1956; J. MIDDLETON, *Lugbara Religion*, Londres, 1960, etc.

295. R. BENEDICT, *Religion*, en "General Anthropology", publicado bajo la dirección de F. BOAS, Nueva York, 1938; C. KLUKHOHN, *Navaho Witchcraft*, Peabody Museum Papers, 1944.

296. Encontramos esta orientación tanto en M. Leenhardt y C. Lévi-STRAUSS como en M. Griaule, G. Dieterlen o R. Firth.

297. R. FORTUNE, *Sorcerers of Dobu*, Londres, 1932; E. E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1937; D. PAULME, *Les gens du riz*, París, 1954.

298. R. BASTIDE, *Les religions africaines au Brésil*, París, 1960.

299. M. MEAD, *The Changing Culture of an Indian Tribe*, Columbia University Contributions to Anthropology, 1932; F. M. KEESING, *Modern Samoa, Londres*, 1934, M. HUNTER, *Reaction to Conquest*, Londres, 1936; L. MAIR, *An African People in the Twentieth Century*, Londres, 1934; I. SCHAPERA, "Culture Change in Tribal Life", en I. SCHAPERA, dir., *The Bantu-Speaking Tribes of South Africa*, Londres, 1937; *Western Civilization and the Natives of South Africa*, Londres, 1934; *Migrant Labour and Tribal Life*, Londres, 1941.

300. Métodos empleados respectivamente por M. Hunter, A Richards, I. Schapera, M. Mead, G. Balandier.

301. E. H. SPICER, dir., *Human Problems in Technological Change*, Nueva York, 1952.

302. W. WATSON, *Tribal Cohesion in a Money Economy*, Cambridge, 1958.

303. E. H. SPICER, *op. cit.*; M. MEAD, *Cultural Patterns and Tech-*

nical Change, París, 1953; A. RICHARDS, *Economic Development and Tribal Change*, Londres, 1955.

304. G. BALANDIER, *Sociologie des Brazzavilles noires*, París, 1955; M. BANTON, *West African City*, Londres, 1957; J. CLYDE MITCHELL, *African Urbanization in Ndola and Luanshya*, Lusaka, 1954; *The Kalela Dance*, Rhodes-Livingstone Papers, 1956; P. MAYER, *Townsmen or Tribesmen*, Cape-Town, 1961; P. MERCIER, dir., *L'agglomération dakaroise*, Dakar, 1954, etc.
305. V. LANTERNARI, *Les religions des peuples opprimés*, París, 1962.
306. R. FIRTH, *Human Types, An Introduction to Social Anthropology*, Nueva York, 1958.
307. *Nativistic Movements*, "The American Anthropologist", 1943.
308. C. S. BELSHAW, *Recent History of Mekeo Society*, "Oceanía", XXII; R. FIRTH, *The Theory of Cargo Cult*, "Man", LV; J. GUIART, *Forerunners of Melanesian Nationalism*, "Oceanía", XXII; I. HOGBIN, *Transformation Scene*, Londres, 1951; F. E. WILLIAMS, *The Vailala Madness*, Port-Moresby, 1924; P. WORLEY, *The Trumpet Shall Sound*, Londres, 1957. La bibliografía es considerable; aquí indicamos únicamente las principales direcciones de la interpretación.
309. G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, París, 1955, 2a. ed., 1963; B. G. SUNDKLER, *Bantu Prophets in South Africa*, Londres, 1948; E. ANDERSON, *Messianic Movements in the Lower Congo*, 1958
310. Es decir, el alcohol; *Social Change*, Londres, 1958.
311. Véase cap. III.
312. El Institute of Race Relations, creado antes en África del Sur, definía sus tareas de manera semejante. B. Malinowski ha jugado un papel de animador en las tareas que acabamos de mencionar. Rechazando definitivamente una antropología egoísta, de "anticuario", invita a un estudio de los problemas actuales, orientado hacia la aplicación.
313. No reteniéndola más que en el sentido de una información presentada a los que han de llevarla a la práctica. Éste es el sentido de una empresa como la del Ethnographic Survey of Africa, organizado por el Instituto Internacional Africano.
314. También serán creados gran número de centros de investigación sobre los indios, por los gobiernos de América latina. A ello es necesario añadir que en los Estados Unidos, los antropólogos serán usados ampliamente durante la guerra.
315. Véase entre otras la obra colectiva dirigida por G. BALANDIER publicada bajo un título que se ha convertido en una fórmula de uso común: *Le Tiers Monde*, París, 1957.
316. G. BROWN y A. HUTT, en su *Anthropology in Action*, Londres, 1935, han dado cuenta de una experiencia de esta clase.
317. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Applied Anthropology*, "Africa", 1946.

318. Y a publicar una especie de código, en *Human Organization*, 1951.
319. *Some Problems of Anthropological Research in Kenya Colony*, Memorándum del Instituto Internacional Africano, 1949.
320. La literatura relativa a los problemas de la antropología aplicada es muy abundante. Unicamente citaremos, entre otros, los cinco capítulos que le han sido dedicados en "Anthropology Today", Chicago, 1953; C. F. NADEL, *Anthropology and Modern Life*, Canberra, 1953; F. M. KEESING, *Cultural Dynamics and Administration*, "7th. Pacific Science Congress", 1953; H. G. BARNETT, *Anthropology in Administration*, Evanston, 1956.
321. Véase Introducción.
322. A. PIDDINGTON, *Social Anthropology*, Londres, 1954.
323. Véase R. FIRTH, dir., *Man and Culture: an Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, Londres, 1957.
324. Como sugieren respectivamente G. P. Murdock y R. Firth.
325. El título de precursor no debe ser dado, sin embargo, más que con circunscripción. Véase Introducción.
326. M. Glukman, advirtió que la organización desarrollada para hacer vivir juntos a algunos miles de tikopia, en su isla melanesia, era "casi tan complicada como la que rige la ciudad de Londres".
327. Véase capítulos IV, V.
328. Por ejemplo, en la reflexión acerca de las "categorías universales de la cultura". Véase cap. IV y también en los estudios de "caracteres nacionales", que se han desarrollado en la antropología americana: constituyendo más unos ensayos inteligentes y notablemente documentados, que trabajos propiamente científicos.
329. Según la fórmula de T. K. PENNIMAN, *op. cit.*
330. Véase P. MERCIER, *Anthropologie sociale et culturelle*, en "Ethnologie", *Encyclopédie de la Pléiade* (en prensa).
331. Véase P. MERCIER, *ibid.*
332. M. K. OPLER, *Culture, Psychiatry and Human Values*, Springfield, 1956.
333. Por ejemplo, L. Warner en Australia y en las pequeñas ciudades americanas, L. Bernot en Birmania y en una pequeña ciudad francesa, etc.
334. R. REDFIELD, *Tepotzlan*, Chicago, 1930; *The Little Community*, Chicago, 1955; *Peasant Society and Culture*, Chicago, 1956.
335. Se trata sobre todo de estudios consagrados a la América latina.
336. C. M. ARENSBERG y S. T. KIMBALL, *Family and Community in Ireland*, Cambridge, Mass., 1940.
337. K. LITTLE, *Negroes in Britain*, Londres, 1948. Este investigador ha trabajado también en Africa: *The Mende of Sierra Leone*, Londres, 1951.

338. R. S. y H. M. Lynd, *Middletown*, Nueva York, 1929.
339. Entre otros, W. L. Warner, y P. S. Lunt, *The Social Life of a Modern Community*, New Haven, 1941; L. Bernot, *Nouville*, París, 1955.
340. Véase cap. IV, I.
341. Véase cap. IV, V.
342. Según la fórmula que da el título de J. Gillin, *For a Science of Social Man: Convergences in Anthropology, Psychology and Sociology*, Nueva York, 1954.
343. Véase cap. IV, VII.
344. Es significativo, desde este punto de vista, el acrecentado interés por la etnohistoria.
345. Y, más generalmente, las ciencias sociales.
346. Véase, cap. I.
347. Algunos antropólogos han sido acusados de querer, si hubiesen podido, constituir "reservas culturales". Las relaciones entre el antropólogo y los dirigentes modernistas de los pueblos colonizados han sido marcadas por una gran ambigüedad.
348. Desdes este punto de vista, podemos mencionar tanto a los "antropólogos del gobierno" del período colonial, como a los investigadores americanos que han estado orientados hacia el estudio de los *patterns* culturales y de los "caracteres nacionales" de los pueblos de más allá del "telón de acero".
349. Según la fórmula empleada por C. Lévi-Strauss a propósito de los sistemas míticos amerindios.
350. Véase cap. IV.
351. F. Kluckhohn, dir., *A. Study of Value Orientations*, Evanston, 1955; E. Albert, *The Classification of Values*, "The American Anthropologist", 1956; R. Redfield, *The Primitive World and its Transformations*, Ithaca, 1953.
352. M. J. Herskovits, *Cultural Anthropology*, Nueva York, 1955; R. Linton, *The Problem of Universal Values*, en R. F. Spencer, dir., *Method and Perspective in Anthropology*, Mineápolis, 1954.
353. Véase cap. I.
354. Véase, E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, Londres, 1951.
355. C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, París, 1955; G. Balandier, *Afrique ambigüe*, París, 1957; G. Condominas, *L'exotique est quotidien*, París, 1965.
356. G. Condominas, *Nous avons mangé la forêt*, París, 1957.

Indice

58. **Evelyne Sullerot.** Historia y sociología del trabajo femenino
59. **Jean Piaget.** Sabiduría e ilusiones de la filosofía
60. **Jean-Pierre Alem.** Judíos y árabes
61. **Pierre George.** La acción del hombre y el medio geográfico
62. **Jacques Guillermaz.** Historia del Partido Comunista Chino
63. **Jean Cazeneuve.** Sociología de Marcel Mauss
64. **Eugène D. Genovese.** Economía política de la esclavitud
65. **W. H. G. Armytage.** Historia social de la tecnocracia
66. **Valeriano Bozal Fernández.** El lenguaje artístico
67. **Francesca Romana Pacci.** James Joyce. Vida y obra
68. **Lesley Byrd Simpson.** Los conquistadores y el indio americano
69. **David García Bacca.** Ensayos.
70. **W. H. G. Armytage.** Visión histórica del futuro
71. **P. Goodman.** Problemas de la juventud en la sociedad organizada
72. **Jackson, Allardt, Runciman, Eisenstadt, Shils, Abrams, Fürstenburg, Wesolowski, Slomczynski, Broom, Lancaster, Zubrzycki.** Estratificación social
73. **Yves Lacoste.** El nacimiento del Tercer Mundo: Ibn Jaldún
74. **Mario Baratto.** Teatro y luchas sociales
75. **Gérard Mendel.** La rebelión contra el padre
76. **Raymond Williams.** Los medios de comunicación social
77. **E. Nolte.** La crisis del sistema liberal y los movimientos fascistas
78. **Pierre Arnaud.** Sociología de Comte
79. **Henri Lefebvre.** De lo rural a lo urbano
80. **Vivian Trías.** La crisis del dólar y la política norteamericana
81. **Bogdan Suchodolski.** Tratado de pedagogía
82. **Philips H. Coombs.** La crisis mundial de la educación
83. **Jane Jacobs.** La economía de las ciudades
84. **E. E. Evans-Pritchard.** La mujer en las sociedades primitivas
85. **John Lynch.** España bajo los Austrias/2
86. **Gérard Mendel.** La crisis de generaciones
87. **G. Blumer.** La Revolución Cultural china
88. **H. B. Davis.** Nacionalismo y socialismo
89. **E. Fioravanti.** El concepto de modo de producción
90. **Henri Desroche.** Sociología y religión
91. **Radcliffe-Brown.** Estructura y función en la sociedad primitiva
92. **Sauvy, Bergues, Hélin, Ariès, Riquet, Sutter, Henry.** Historia del control de nacimientos
93. **Karl Menninger.** El homber contra sí mismo
94. **Castilla del Pino.** Introducción a la hermenéutica del lenguaje

Ediciones Península®

Paul Mercier, director de estudios de la École Pratique des Hautes Études, es uno de los antropólogos franceses de mayor prestigio. De entre los estudios que ha realizado sobresalen los dedicados a las civilizaciones del occidente de África, sobre las que ha publicado diversos trabajos: Les tâches de la sociologie **(1951) y** Les asê du Musée d'Abomey **(1952), ambos editados en Dakar. Ha dirigido también la obra** L'agglomeration dakaroise **(1954), en la que colaboraron diversos especialistas. La presente** Historia de la antropología **constituye su primera aportación sobre un panorama amplio del tema, redactada con la amenidad de un escritor consumado y el rigor científico que caracteriza toda la obra del autor.**

La **Historia de la antropología** de Paul Mercier no sólo es una obra de indudable valor científico, sino que asimismo constituye un reportaje riguroso y veraz de cómo el hombre, liberándose poco a poco de concepciones excesivamente idealistas, ha ido aprendiendo a conocerse a sí mismo, descubriéndose no como un ser marginal, sino como un último eslabón del proceso biológico de nuestro planeta. A la erudición de Paul Mercier, que le permite moverse con facilidad entre la abundante bibliografía que utiliza, se une su experiencia directa de científico que ha trabajado en los más alejados parajes de la tierra, atento siempre al objeto de su estudio: el hombre, sus costumbres, sus hábitos mentales, todo aquello que ha heredado de los tiempos pretéritos y que, sin que muchas veces él lo aperciba, ha sobrevivido a través de los siglos.